Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej

Agata Lewandowska

Historia – kultura – wiara. Wokół eseistyki Ryszarda Przybylskiego

Praca doktorska napisana pod kierunkiem
prof. zw. dr hab. Agaty Stankowskiej-Kozery
w Zakładzie Literatury i Kultury Nowoczesnej
Instytutu Filologii Polskiej UAM

Poznań 2019

Mikołajowi oraz *naszym córkom*

PODZIĘKOWANIA

Pragnę złożyć serdeczne podziękowania mojej Pani Promotor, prof. dr hab. Agacie Stankowskiej, za nieocenioną pomoc merytoryczną, wieloletnią naukową opiekę, motywację do krytycznego spojrzenia na problematykę badawczą, a także za wyrozumiałość, życzliwość i wsparcie, na które zawsze mogłam liczyć.

Chciałabym także podziękować Pracownikom Zakładu Literatury i Kultury Nowoczesnej UAM za wiele ważnych wskazówek i inspirujących rozmów, które zadecydowały o ostatecznym kształcie tej pracy.

Dziękuję również Dyrektorowi Instytutu Badań Literackich PAN, Panu prof. dr. hab. Mikołajowi Sokołowskiemu, za udostępnienie mi archiwalnych dokumentów potrzebnych do opracowania życiorysu Ryszarda Przybylskiego.

Osobne podziękowania chciałabym złożyć mojej Rodzinie – za pomoc, cierpliwość i wsparcie, bez których ta praca nigdy by nie powstała.

Spis treści

STOSOWANE SKRÓTY

DPP Przybylski Ryszard, *Dostojewski i „przeklęte problemy". Od „Biednych ludzi" do „Zbrodni i kary"*, Warszawa 2010.

EAE Przybylski Ryszard, *Et in Arcadia ego. Esej o tęsknotach poetów*, Warszawa 1966.

ET Przybylski Ryszard, *Eros i Tanatos: proza Jarosława Iwaszkiewicza 1916-1938*, Warszawa 1970.

OR Przybylski Ryszard, *Ogrody romantyków*, Kraków 1978.

TJK Przybylski Ryszard, *To jest klasycyzm*, wstęp: M. Janion, Warszawa 1978.

WGB Przybylski Ryszard, *Wdzięczny gość Boga. Esej o poezji Osipa Mandelsztama*, Paryż 1980.

PJSW Przybylski Ryszard, *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód*, Kraków 1982.

KPKKP Przybylski Ryszard, *Klasycyzm czyli Prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*, Warszawa 1983.

WL Przybylski Ryszard, *Wtajemniczenie w los. Szkice o dramatach*, Warszawa 1985.

HED Przybylski Ryszard, *Homilie na Ewangelię Dzieciństwa*, Warszawa 2007.

SMBP Przybylski Ryszard, *Słowo i milczenie Bohatera Polaków. Studium o „Dziadach"*, Warszawa, IBL PAN 1993.

PD Przybylski Ryszard, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994.

CJ Przybylski Ryszard, *Cień jaskółki. Esej o myślach Chopina*, Kraków 2009 (pierwodruk: Kraków 1995).

ST Przybylski Ryszard, *Stawrogin* [w:] Janion M. i Przybylski R., *Sprawa Stawrogina*, posł. T. Komendant, Warszawa 1996, s. 5-43.

BZ Przybylski Ryszard, *Baśń zimowa. Esej o starości*, Warszawa 2008.

RK Ryszard Przybylski, *Rozhukany koń. Esej o myśleniu Juliusza Słowackiego*,

Warszawa 1999.

SA Przybylski Ryszard, *Sardanapal. Opowieść o tyranii*, Warszawa 2001.

MPNU Przybylski Ryszard, *Mityczna przestrzeń naszych uczuć*, Warszawa 2002.

K Przybylski Ryszard, *Krzemieniec. Opowieść o rozsądku zwyciężonych*, Warszawa 2003.

OZOD Przybylski Ryszard, *Ogrom zła i odrobina dobra. Cztery lektury biblijne*, Warszawa 2006.

UD Przybylski Ryszard, *Uśmiech Demokryta*. *Un presque rien*, Warszawa 2009.

OR Przybylski Ryszard, *Odwieczna Rosja*. *Mandelsztam w roku 1917*, Warszawa 2012.

Od pół wieku tkwię po uszy w Księdze pierwszej rozdział trzeci wers VII
i słyszę głos: nigdy nie poznasz Księgi dokładnie
powtarzam literę po literze – ale mój zapał często gaśnie

Cierpliwy głos książki poucza:
najgorszą rzeczą w sprawach ducha jest pośpiech
i jednocześnie pociesza: masz lata przed sobą

Mówi: zapomnij, że czeka ciebie jeszcze dużo stronic
tomów łez bibliotek czytaj dokładnie rozdział trzeci
w nim bowiem jest klucz i przepaść, początek i koniec

(fragment wiersza Zbigniewa Herberta *Książka* dedykowanego Ryszardowi Przybylskiemu)

WPROWADZENIE

Ryszard Przybylski (1928-2016) był historykiem literatury polskiej i rosyjskiej, eseistą, tłumaczem (przełożył prace m.in. Anny Achmatowej, Mariny Cwietajewej, Fiodora i Anny Dostojewskich, Osipa i Nadieżdy Mandelsztamów, Borysa Pasternaka, Lwa Tołstoja), a także badaczem nurtu klasycystycznego w literaturze polskiej i europejskiej. Na jego pisarski dorobek[1] składają się dwadzieścia dwie książki autorskie: *Dostojewski i „przeklęte problemy". Od „Biednych ludzi" do „Zbrodni i kary"* (1964), *Et in Arcadia ego. Esej o tęsknotach poetów* (1966), *Eros i Tanatos. Proza Jarosława Iwaszkiewicza 1916-1938* (1970), *Ogrody romantyków* (1978), *To jest klasycyzm* (1978), *Wdzięczny gość Boga. Esej o poezji Osipa Mandelsztama* (1980), *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód* (1982), *Klasycyzm czyli Prawdziwy koniec Królestwa Polskiego* (1983), *Wtajemniczenie w los. Szkice o dramatach* (1985), *Homilie na Ewangelię Dzieciństwa* (1990), *Słowo i milczenie Bohatera Polaków. Studium o „Dziadach"* (1993), *Międzyrzecki* (1994), *Pustelnicy i demony* (1994), *Cień jaskółki. Esej o myślach Chopina* (1995), *Baśń zimowa. Esej o starości* (1998), *Rozhukany koń. Esej o myśleniu Juliusza słowackiego* (1998), *Sardanapal. Opowieść o tyranii* (2001), *Mityczna przestrzeń naszych czuć* (2002), *Krzemieniec. Opowieść o rozsądku zwyciężonych* (2003), *Ogrom zła i odrobina dobra. Cztery lektury biblijne* (2006), *Uśmiech Demokryta. Un presque rien* (2009), *Odwieczna Rosja. Mandelsztam w roku 1917* (2011). Do wymienionych powyżej prac można dołączyć także tom *Sprawa Stawrogina* (1996) – zawierający przedruk głośnego eseju Przybylskiego *Stawrogin*, który po raz pierwszy ukazał się w 1972 roku na łamach „Tekstów" oraz polemiczną odpowiedź na ów tekst – szkic Marii Janion: *Czy Stawrogin jest postacią tragiczną?* Ponadto, wspólnie z Aliną Witkowską Przybylski napisał podręcznik akademicki *Romantyzm*, opublikowany nakładem Wydawnictwa PWN w 1997 roku i kilkakrotnie wznawiany. Eseista jest autorem pierwszej części tomu – *Klasycyzm i sentymentalizm po trzecim rozbiorze (1795-1830)* – będącej w znacznym stopniu skróconą i przeredagowaną wersją drugiej połowy studium *Klasycyzm czyli Prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*. W końcu zaś spod pióra Przybylskiego wyszły liczne artykuły literaturoznawcze i krytycznoliterackie, rozsiane po rozmaitych czasopismach i pracach zbiorowych, a także wprowadzenia, posłowia oraz komentarze, którymi autor opatrzył prace wielu polskich i zagranicznych pisarzy (między innymi wymienionych już

[1] Pełną bibliografię prac Przybylskiego z lat 1950-2012 opracowała Krystyna Czerni. Zob. *Ryszard Przybylski – Bibliografia (1950-2012)* [w:] *Mistrz. Ryszard Przybylski (1928-2016) in memoriam*, red. A. Jarzyna i K. Kuczyńska-Koschany, Warszawa 2018, s. 235-258.

Osipa i Nadieżdy Mandelsztamów, Anny Achmatowej, Fiodora i Anny Dostojewskich, Lwa Tołstoja, a ponadto również Artura Międzyrzeckiego, Władysława Broniewskiego, Tadeusza Różewicza, Jarosława Marka Rymkiewicza, Janusza Stanisława Pasierba czy Tadeusza Komendanta).

Już na podstawie powyższego spisu tytułów można zauważyć, jak szerokie i różnorodne były zainteresowania badawcze Przybylskiego. Pomimo znacznej rozległości tematycznej, twórczość eseisty zachowuje jednak zaskakującą spójność – zarówno pod względem metodologicznym, jak i światopoglądowym. Charakteryzuje ją ponadto rozpoznawalny styl pisarski, cechujący się połączeniem erudycyjnego wywodu oraz hermeneutycznego temperamentu badawczego z silnie emocjonalnym i ekspresyjnym językiem wypowiedzi, bogatym w treści polemiczne. Wybór stosowanego przez eseistę zamysłu poetologicznego nie jest przypadkowy. Pozostaje bowiem – co postaram się wykazać – umocowany w autorskim światopoglądzie.

Niniejsza praca stanowi próbę monograficznego omówienia całości pisarskiego dorobku Ryszarda Przybylskiego. Trzeba jednak zaznaczyć, że u jej podstaw nie leżał bynajmniej zamiar ogarnięcia i opisania całości dzieła eseisty, to znaczy omówienia wszystkich aspektów, problemów i cech jego bogatej, wielowątkowej twórczości. Nie żywię złudzeń, co do utopijności podobnego zamysłu. Współczesna świadomość metodologiczna podważa raczej celowość pisania tradycyjnej monografii życia i twórczości, u gruntu której trwało nieeksplikowane wprost założenie, iż można objąć i opisać całość. Przeciwnie, jeśli przyjąć, iż każde dzieło, a szczególnie jego odbiór, jest dziełem w procesie – także na skutek oświetlania przez coraz to nowe konteksty – pogodzić się należy z konieczną dozą niekompletności rozpoznań i tez. To, co w pierwszej chwili może wydawać się wadą, ma także swoje dobre strony. Broni bowiem przed pokusą zawłaszczenia, pozwala uświadomić sobie konstrukcyjny charakter literaturoznawczego opisu i ujawnić dialogiczny charakter spotkania z polifonicznym dziełem. Nie pozwala ukryć, a przeciwnie – nakazuje ujawnić kulturowy kontekst, w jakim powstaje literaturoznawcza „próba całości". Zaproponowany tu opis dzieła i myśli Przybylskiego pozostaje zatem – niejako z konieczności – fragmentaryczny i subiektywny, stanowiąc jedno z wielu możliwych odczytań twórczości autora *Ogrodów romantyków*.

Omawianiu kolejnych problemów eseistyki Przybylskiego będzie towarzyszyła próba rekonstrukcji wpisanego w nią światopoglądowego (a także literaturoznawczego) projektu.

Temu założeniu został podporządkowany wybór analizowanych zagadnień, tworzących jednocześnie oś kompozycyjną wywodu. Rozważania nad twórczością Przybylskiego zostały sprofilowane wobec trzech pól problemowych – historii, kultury i wiary – które wydają się szczególnie istotne dla jego eseistyki oraz najsilniej nasycone światopoglądową treścią. Te trzy wielkie tematy twórczości autora *Pustelników i demonów* stanowią zarazem najważniejsze horyzonty jego egzystencjalnej refleksji, a także prezentują pewną logikę rozwoju myśli Przybylskiego, przebiegającą od doświadczenia historycznego, poprzez próbę jego zrozumienia za pośrednictwem hermeneutyki tekstów kultury, aż po sformułowanie autorskiej odpowiedzi w planie aksjologicznym. Krytyczny namysł nad wymienionymi problemami pozwoli, jak sądzę, wydobyć oraz omówić wspomniany światopoglądowy projekt wpisany w eseistykę Przybylskiego oraz podjąć refleksję nad tym, jakie odpowiedzi autor *Uśmiechu Demokryta* formułował wobec podstawowych antropologicznych, egzystencjalnych i kulturowych pytań.

Twórczość Przybylskiego, wyrastając z tradycji hermeneutycznych, domaga się pokrewnego w typie namysłu, nakierowanego na rozumienie i dialog toczony z odwołaniem do wielorakich kontekstów kultury: filozoficznych, teologicznych, estetycznych (tu szczególnie ważne pozostają kwestie nawiązań między sztukami plastycznymi a sztuką słowa) oraz antropologicznych. Dlatego też narzędzia badawcze stosowane podczas opracowywania monografii wyprowadzone zostały w znacznej mierze z materii literackiej będącej przedmiotem analizy. Uprawiany przez autora *Uśmiechu Demokryta* eseistyczny dyskurs literaturo- i kulturoznawczy sam stanowi doskonały przedmiot badania literaturoznawczego – wyrażony zostaje przede wszystkim językiem literatury (pomimo całej erudycyjności tekstów Przybylskiego liczonej autorowi raz to w poczet zasług, innym razem przewinień). Celem, który zdawał się przyświecać jego eseistyce było nie tyle pragnienie „obiektywnego" (czy może raczej, dążącego do obiektywizmu) opisu dzieła sztuki, ile poszukiwanie kulturowych reprezentacji własnego doświadczenia historycznego i egzystencjalnego, wydobywanie antropologicznej treści badanych tekstów kultury, w końcu – ekspresja własnego światopoglądu. Przybylski nie był zdystansowanym, niezaangażowanym badaczem kultury, co poświadcza nie tylko treść jego tekstów, lecz również ich forma (esej) oraz poetyka (emocjonalny, nierzadko wręcz perswazyjny język, wartościujące osądy). Eseistyka Przybylskiego jest zapisem arbitralnych wyborów lekturowych i rozstrzygnięć interpretacyjnych, mówiących nierzadko więcej o samym eseiście, aniżeli o badanym przez niego tekście literackim czy dziele malarskim. Dlatego też literaturoznawczy gest

Przybylskiego jest tak silnie performatywny, a rekonstrukcja idei sprzęga się w jego twórczości z jednoczesną ich konstrukcją. Badając twórczość Przybylskiego, zamierzam stawiać pytania nie tyle o to, na ile jego interpretacyjne decyzje są celne czy uprawnione (choć te kwestie pozostają także w polu mojego zainteresowania), ile o to, jakim językiem zostały wypowiedziane, dlaczego przyjęły taki właśnie kształt, co możemy powiedzieć o sytuacji: historycznej, kulturowej, egzystencjalnej i biograficznej interpretującego, a niekiedy również i to, do jakiego odbiorcy kierował on swoją wypowiedź. Krytycznego namysłu wymaga również to, według jakiego klucza Przybylski dobierał elementy świata kultury (dzieła sztuki, koncepcje filozoficzne, tradycje religijne itp.), które omawiał w swoich esejach, a także to, do których z nich odnosił się afirmatywnie, z jakimi polemizował, które pomijał milczeniem. Gdyby chcieć powiązać taki repertuar pytań badawczych z jakimś konkretnym metodologicznym czy teoretycznoliterackim językiem, można by rzec, że wydaje się on bliski antropologicznie i kulturowo zorientowanemu literaturoznawstwu, pozwalającemu traktować i badać (z przywołaniem kontekstów kulturowych) autorskie języki literaturoznawcze jako formy światopoglądowej ekspresji. Podobne podejście interpretacyjne umożliwia przede wszystkim dokonujące się we współczesnej świadomości metodologicznej zjawisko „literaturyzacji wiedzy o literaturze"[2]. Jak przekonuje Danuta Ulicka, propagatorka antropologiczno-kulturowych badań na gruncie polskiego literaturoznawstwa, „[f]ormułę literaturyzacji wiedzy o literaturze można [...] rozumieć jako nazwę takiego podejścia do wypowiedzi naukowej [...], jak do wypowiedzi uznawanej za literacką. Do jednym słowem, ujmowania obu jako wypowiedzi właśnie, określanej przez to, kto, gdzie, kiedy, po co, do kogo i w jaki sposób mówi"[3]. Sądzę, że przyjrzenie się twórczości Przybylskiego z podobnej perspektywy pomoże odsłonić pewną, by tak się wyrazić, fundamentalną zasadę rządzącą jego eseistyką, zasadę, która zakorzeniona jest w antropologicznym podejściu do literatury, jakie cechuje postawę samego autora. Literatura (i kultura) pozostawały bowiem dla Przybylskiego fenomenami *par excellence* antropologicznymi, stanowiącymi nade wszystko źródła wiedzy o człowieku i immanentnych ludzkiej kondycji: doświadczeniach, wyborach, lękach – dlatego też na własne egzystencjalne doświadczenia eseista spoglądał przez pryzmat tekstów kultury. Jak już wspominałam, celem monografii jest próba wydobycia i krytycznego omówienia tej zasady – światopoglądowego, a także literaturoznawczego, projektu, zawartego w eseistyce autora *Cienia jaskółki*. Pragnę jednakże podkreślić, że w niniejszej pracy

---

[2] D. Ulicka, *Czy możliwa jest inna historia teorii (literatury)?* [w:] tejże, *Literaturoznawcze dyskursy możliwe. Studia z dziejów nowoczesnej teorii literatury w Europie Środkowo-Wschodniej*, Kraków 2007, s. 24.
[3] Tamże.

problemy natury metodologicznej nie będą stanowiły samodzielnego przedmiotu rozważań. Z perspektywy historii literatury najistotniejsze wydaje się, w tym przypadku, opisanie zjawiska, które do tej pory pozostaje niedostatecznie zbadane, nie zaś sprawdzanie funkcjonalności i sprawności takiego czy innego teoretycznoliterackiego instrumentarium. Dlatego też nie chciałabym, aby refleksja o charakterze metodologicznym wybijała się na pierwszy plan rozważań, lecz – obecna *implicite* w tkance wywodu – pełniła funkcję służebną względem tekstów literackich.

Chcąc podjąć próbę zarysowania diachronicznej perspektywy eseistyki Przybylskiego, można by pokusić się o wyznaczenie dwóch linii jej rozwoju, czy może raczej – zmiany. Pierwsza z nich wiązałaby się z topiką. Początkowe lata twórczości Przybylskiego to przede wszystkim czas badań nad literaturą i kulturą Rosji, zainicjowanych przez wczesne, doktoranckie jeszcze prace nad twórczością Dostojewskiego. Od początku eseista interesował się także Osipem Mandelsztamem i podczas stypendialnych wyjazdów do Leningradu szybko udało mu się nawiązać kontakt z wdową po poecie – Nadieżdą Mandelsztam, a także z Anną Achmatową, która wraz z autorem *Kamienia* tworzyła trzon poetyckiej grupy akmeistów. Fascynacja tą artystyczno-intelektualną formacją, łączoną z klasycystycznym nurtem dwudziestowiecznej literatury, znalazła wyraz i kontynuację w badaniach nad antropologicznym, kulturowym i filozoficznym znaczeniem klasycyzmu (zarówno historycznego, jak i – przede wszystkim – nowoczesnego), prowadzonych przez autora *Wtajemniczenia w los* w latach sześćdziesiątych, siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. W tym samym czasie, jako pracownik Pracowni Literatury Romantyzmu IBL PAN, pisał też liczne teksty poświęcone polskim poetom romantycznym. Klasycystyczne manifesty autora *Krzemieńca* stanowiły ponadto świadectwo głębokiego przejęcia kształtem współczesnego życia literackiego oraz pragnienia uczestnictwa w nim, wywierania nań wpływu. W późniejszej pracach Przybylskiego aktywistyczny, zaangażowany – w problemy życia społeczno-kulturowego, literackiego, a niekiedy nawet politycznego – ton wyraźnie przycicha (nigdy jednak nie milknie całkowicie), a rozważania pisarza zaczynają ciążyć ku bardziej intymnym, autorefleksyjnym przestrzeniom: intelektualnym czy filozoficznym obrachunkom, religijnym rozterkom, biograficznym przeżyciom, wspomnieniom, lękom.

Druga ze wspomnianych linii rozwoju twórczości Przybylskiego dotyczyłaby poetologicznego, czy może raczej genologicznego, kształtu dzieła tego autora. Otóż o ile jego wcześniejszy etap wypełniają w dużej mierze rozprawy historycznoliterackie i monografie twórczości ważnych dla Przybylskiego pisarzy (na przykład: Dostojewskiego, Mandelsztama,

Iwaszkiewicza czy Międzyrzeckiego), o tyle z biegiem czasu – szczególnie zaś od lat dziewięćdziesiątych – rygory naukowości i obiektywizmu zostają przez pisarza wyraźnie rozluźnione, ustępując miejsca eseistycznemu żywiołowi. Punkt ciężkości wywodu wyraźnie przesuwa się tu z przedmiotu czy zjawiska będącego przedmiotem refleksji, ku osobie autora – obcującego z dziełem sztuki przede wszystkim po to, aby zrozumieć własne doświadczenia i opowiedzieć o nich.

Przedstawiona tu propozycja periodyzacji, systematyzując materię literacką, nieuchronnie ją upraszcza. W przypadku eseistyki Przybylskiego trudno jest mówić bowiem o wyraźnej ewolucji lub zmienności poglądów, ocen czy wyborów. Wszelkie zmiany przybierają tu zazwyczaj formę subtelnego przesunięcia akcentów, różnic nastroju, wyciszania pewnych wątków, przy jednoczesnym wyostrzaniu innych – nie urastają zaś do ragi światopoglądowych czy estetycznych wolt[4]. Do problemu diachronicznych zmian dokonujących się w rożnych przestrzeniach dzieła Przybylskiego będę jeszcze kilkakrotnie powracać.

Recepcja twórczości Przybylskiego, zważając na rozmiar i znaczenie tego dzieła, wydaje się stosunkowo uboga i wyimkowa. Spośród tematów, które poruszone zostaną w niniejszej monografii, dłuższych komentarzy doczekał się w zasadzie jedynie „klasycystyczny" wątek pisarstwa Przybylskiego – zdecydowanie najlepiej rozpoznany i najczęściej komentowany przez krytykę[5], oraz problem hermeneutyki jako postawy egzystencjalnej i badawczej autora *Krzemieńca* (mam tutaj na myśli opublikowaną w 2014 roku książkę Arkadiusza Faltyna

---

[4] Dla przykładu: prawdą jest, że w późnej twórczości Przybylskiego szczególnie silnie rozważane są problemy związane z religią i metafizyką. Liczne świadectwa zainteresowania tymi kwestiami odnajdujemy jednak również w początkowych latach literackiej aktywności warszawskiego eseisty. Z kolei wątek klasycyzmu, chociaż z biegiem lat nie jest już poruszany *exressis verbis*, czy tematyzowany w problemowej warstwie prac Przybylskiego, pozostaje w nich jednak podskórnie obecny. Stanowi bowiem istotny element światopoglądu autora, decydujący o jego lekturowych wyborach i intelektualnych preferencjach. Rzecz ma się podobnie w przypadku zmian zachodzących w „genologicznym" planie dzieła autora *Uśmiechu Demokryta*. Eseistyczna twórczość Przybylskiego – powiedzmy to z mocą – nie daje się bowiem wyraźnie i jednoznacznie oddzielić od historycznoliterackich, „akademickich" prac tego autora. Całość badanego dzieła nosi wyraźne znamiona eseistyczności, chociaż prawdą jest, że pod pewnymi względami niewątpliwie cecha ta narasta, znajdując najpełniejszy wyraz w późniejszych pracach autora *Baśni zimowej*.

[5] Do najważniejszych tekstów dotyczących klasycystycznych wątków eseistyki Przybylskiego należą: M. Janion, *To jest klasycyzm tragiczny* [w:] R. Przybylski, *To jest klasycyzm*, Warszawa 1978, s. 5-12; W. Bolecki, *Okno („Klasycyzm" Ryszarda Przybylskiego)* [w:] tegoż, *Prawdy niemiłe. Eseje*, Warszawa 1993, s. 125-144; M. Jaworski, *Romantyzm i klasycyzm przeciw awangardzie (manifesty krytycznoliterackie Jerzego Kwiatkowskiego i Ryszarda Przybylskiego oraz wiersz programowy Zbigniewa Herberta)* [w:] tegoż, *Rewersy nowoczesności. Klasycyzm i romantyzm w poezji oraz krytyce powojennej*, Poznań 2009, s. 33-55; J. Ward, *Eliot w pisarstwie krytycznoliterackim Ryszarda Przybylskiego* [w:] tejże, *T. S. Eliot w oczach trzech polskich pisarzy*, Kraków 2001, s. 70-103; M. Heydel, *Wieczne Teraz. T. S. Eliot a koncepcje współczesnego klasycyzmu Ryszarda Przybylskiego i Jarosława Marka Rymkiewicza* [w:] tejże, *Obecność T. S. Eliota w literaturze polskiej*, Wrocław 2002, s. 169-201.

Hermeneutyka w polskich badaniach literackich. Maria Janion, Ryszard Przybylski, Michał Paweł Markowski[6]). Jedyną próbę szerszego, wielowątkowego opisu twórczości warszawskiego uczonego stanowi do tej pory tom *Mistrz. Ryszard Przybylski (1928-2016) in memoriam*[7], będący owocem poświęconej Przybylskiemu konferencji naukowej, która odbyła się w Poznaniu 28 października 2016 roku. Poza tym, nie poświęcono autorowi *Ogrodów romantyków* żadnej obszerniejszej pracy o charakterze monograficznym. Literatura przedmiotu dotycząca eseistyki Przybylskiego ogranicza się do pojedynczych artykułów i recenzji rozproszonych w czasopismach i książkach zbiorowych. Zależało mi na tym, aby niniejsza praca była próbą – częściowego przynajmniej – wypełnienia luki na mapie badań nad dziełem i myślą Przybylskiego.

1. RYSZARD PRZYBYLSKI: ŚWIADEK HISTORII, BADACZ LITERATURY, ESEISTA

1.1 Zarys biografii[8]

Ryszard Romuald Przybylski urodził się 1 kwietnia 1928 roku w miejscowości Równe na Wołyniu. Pochodził z rodziny inteligenckiej. Był synem Józefa Przybylskiego oraz Heleny Przybylskiej z domu Kulisiewicz. Jego ojciec był przed wojną podoficerem Wojska Polskiego, służył w 21 Pułku Ułanów Nadwiślańskich w stopniu rotmistrza. Matka zajmowała się domem. O swych najmłodszych latach Przybylski opowiadał ze wzruszeniem i czułością. Był silnie związany z matką, ojca zaś wspominał jako rodzica „kochanego, chociaż nieco oschłego. Niezbyt surowego i wyrozumiałego" (UD, 13)[9]. Przybylski wyrażał się o ojcu z dużym szacunkiem, mówił, że był on człowiekiem niebywale zdolnym, władającym wieloma językami rozbrzmiewającymi wśród ówczesnej wołyńskiej społeczności – polskim, ukraińskim, czeskim, jidysz[10].

---

[6] A. Faltyn, *Hermeneutyka w polskich badaniach literackich. Maria Janion, Ryszard Przybylski, Michał Paweł Markowski*, Warszawa 2014.

[7] *Mistrz.*. dz. cyt.

[8] Niniejszy zarys biografii został sporządzony w oparciu o dokumenty osobowe Ryszarda Przybylskiego przechowywane w IBL PAN, teksty literackie i wypowiedzi Przybylskiego oraz relacje osób z bliskiego otoczenia autora.

[9] Przytoczenia ze wszystkich książek autorskich Przybylskiego sygnowane są w nawiasie skrótem tytułu tomu oraz numerem strony oznaczonym cyfrą arabską. Spis stosowanych skrótów zamieszczony został na początku pracy. W przypadku cytatów pochodzących z pozostałych tekstów Przybylskiego (artykułów w czasopismach i tomach zbiorowych; wywiadów; wstępów, komentarzy i posłowi do pism innych autorów etc.) w przypisie podawany jest adres bibliograficzny w pełnym brzmieniu.

[10] Zob. A. Franaszek, *Dwukropek. Ryszard Przybylski. Profesor wśród ludzi* [audycja radiowa z udziałem zaproszonych gości: prof. Dariusza Czai, Elżbiety Czerwińskiej i Renaty Lis], Warszawa, Polskie Radio

Przed wojną młody Przybylski spędzał dużo czasu na grze na skrzypcach. Jego ojciec również – jak możemy przeczytać w jednym z artykułów z lat osiemdziesiątych – „w chwilach beztroskich […] wyśpiewywał lub wygrywał na skrzypcach arie z operetek”[11]. Z tego samego szkicu dowiadujemy się także, że ojciec uczył go jeździć konno i strzelać, chociaż syn – jak sam przyznawał – nigdy nie wykazywał w zakresie tej drugiej aktywności ani zainteresowań, ani talentu. Matka czytała mu natomiast książki, uczyła wierszy oraz pieśni z czasów powstania listopadowego:

> Zgodnie z proroctwem Wieszcza, pieśń uszła cało i czasem o zmroku widzę otwarte drzwiczki od pieca, blask idący po brunatnoczerwonej podłodze, dwa fotele zbliżone do ciepła i słyszę matkę śpiewającą wiersze, które można dziś znaleźć w różnych antologiach. Pamiętam, że miałem już wówczas określony gust i po jednych piosenkach domagałem się bisów, podczas gdy na inne nie zwracałem uwagi. Bóg jeden wie, co mną wówczas kierowało. Zapewne melodia. Dzięki matczynej edukacji, wiele lat później, w Zakopanem, w pewien deszczowy dzień mogłem wraz z Marią Żmigrodzką wykonać wielogodzinny koncert, ku niekłamanej uciesze grona znakomitych przyjaciół[12].

Zapamiętane z dzieciństwa wiersze, obrazy i dźwięki (jak, na przykład, brzęczenie ojcowskich ostróg) będą odżywać w pisanych kilkadziesiąt lat później szkicach o poetach-żołnierzach – Cyprianie Godebskim czy Arturze Międzyrzeckim.

Opowiadając o rodzinnym domu, Przybylski zwracał szczególną uwagę na panującą w nim atmosferę otwartości i tolerancji. Wśród bliskich przyjaciół rodziny Przybylskich znajdowali się przedstawiciele różnych narodowości, kultur i religii współtworzących mozaikę społeczną przedwojennych Kresów. W rozmowie z Krystyną Czerni Przybylski wspominał:

> To był szalenie otwarty dom, także w sensie towarzyskim. […] U nas zbierali się przyjaciele mojego ojca: pan Zinczenko – Ukrainiec i dyrektor ukraińskiego gimnazjum, dopóki polskie łotry go nie wyrzuciły; doktor Prochorow – nasz domowy lekarz, były urzędnik rosyjski; pan Prohazka – Czech, nawiasem mówiąc, już dosyć spolonizowany, pan Nudel – Niemiec, który uczył mnie niemieckiego, pan Tatarussjan – Ormianin. Takie to było towarzystwo. […] Miałem bardzo szczęśliwe dzieciństwo, które skończyło się 1 września 1939 roku, a zostało sponiewierane i zniszczone w dniu 17 września…[13]

Program II [data emisji: 26 maja 2016]. Zapis audycji dostępny w Internecie: <https://www.polskieradio.pl/8/3866/Artykul/1624402,Ryszard-Przybylski-Profesor-wsrod-ludzi> [dostęp: marzec 2018].

[11] R. Przybylski, *Symbolika powstania listopadowego*, „Znak” 1982, nr 3, s. 41.

[12] Tamże.

[13] *Do prawdziwej wiary trzeba odwagi. Z Ryszardem Przybylskim rozmawia Krystyna Czerni*, „Znak” 2008, nr 7-8 (638-639), s. 85.

Kulturowe bogactwo ówczesnego Wołynia wywierało wpływ także na rozwój religijnej wrażliwości młodego Przybylskiego. Chociaż w meandry chrześcijańskiej duchowości wprowadzany był przez matkę katoliczkę – jego ojciec był bowiem, co eseista często podkreślał, niewierzący – to jednak zewsząd otaczało go prawosławie, a na niedzielne nabożeństwa jeździł zarówno do kościoła, jak i do cerkwi. Jednym z domowych obowiązków siedmioletniego Przybylskiego stało się doglądanie ognia płonącego przed wiszącą w sypialni rodziców ikoną Narodzin Pańskich. Wiele lat później, w jednym z listów do przyjaciela – Jerzego Nowosielskiego – Przybylski przyzna, że to właśnie doświadczenie szczęśliwych, dziecięcych lat przeżytych w Równem zaszczepiło w nim przekonanie o jedności wszystkich odłamów chrześcijaństwa oraz głęboką niechęć do wszelkich odcieni narodowego i religijnego szowinizmu. „To Wołyń ustrzegł mnie przed zwyrodnieniami, które w polskim Kościele rzymskokatolickim zrodziły się z naszego idiotycznego nacjonalizmu”[14] – pisał. Wraz z wybuchem II wojny światowej przestał istnieć wielokulturowy świat przedwojennych Kresów, który pod wieloma względami ukształtować miał osobowość i poglądy przeszłego uczonego.

Przed wojną Przybylski ukończył pięć klas szkoły powszechnej. Po wkroczeniu wojsk radzieckich do Polski 17 września 1939 roku rodzinne miasto jedenastoletniego wówczas autora *Sardanapala* znalazło się pod okupacją sowiecką. Trwała ona niespełna dwa lata. W okresie między czerwcem 1939 roku a wrześniem 1941 roku Przybylski uczył się w radzieckiej dziesięciolatce – ukończył tam klasę piątą i szóstą. Jego ojciec pracował wówczas jako stolarz lub cieśla w państwowym radzieckim przedsiębiorstwie budowlanym. Po ataku Niemiec na ZSRR Wołyń został włączony do utworzonego 1 września 1941 roku Komisariatu Rzeszy Ukraina, a Równe przeszło pod okupację niemiecką. Opis tych wydarzeń znajdujemy w eseju *Uśmiech Demokryta*:

> Po zajęciu Równego z końcem czerwca 1941 roku, jesienią, z miasta mego urodzenia Niemcy uczynili administracyjne centrum dużej strefy okupacyjnej, którą nazwali Reichkommissariat Ukraine. Mogliśmy więc teraz poznać i podziwiać naturę drugiego państwa rozbiorowego. Wołyń szybko został przekształcony w kolonię, którą Trzecia Rzesza miała zamiar eksploatować nieustannie przez te swoje apokaliptyczne tysiąc lat. Ilość instytucji, tłumy umundurowanych urzędników i wojskowych, ich sposób noszenia się, ich stosunek do podbitej ludności, wszystko to świadczyło, że nasz los został przesądzony może nawet do końca świata. Zgodnie z generalną dyrektywą Berlina, którą wszelkiej maści kolaboranci wynieśli na miasto, cała tutejsza

[14] *Korespondencja Jerzego Nowosielskiego i Ryszarda Przybylskiego z lat 1970–1998,* oprac. K. Czerni, „Znak” 2008, nr 7–8 (638–639), s. 100.

słowiańska populacja, nawet niewymordowani dotąd Żydzi, miała teraz ciężko pracować na rzecz niemieckiej machiny wojennej i jej administracji (UD, 55).

W czasie niemieckiej okupacji, między rokiem 1941 a 1943, młody Przybylski nie uczył się wcale. Jego ojciec został wówczas zatrudniony jako robotnik, następnie zaś jako magazynier w Staatsgut Tynne – dawnym polskim dworze położonym we wsi Tynne, nieopodal Równego. Majątek ten, należący niegdyś do „pani Bąkowiczowej", został początkowo zajęty przez Sowietów i zamieniony w sowchoz, następnie zaś stał się własnością III Rzeszy. Jego zadaniem było zaopatrywanie niemieckiej armii w warzywa i owoce. Rodzina Przybylskiego przeprowadziła się do jednego z mieszkań wydzielonych w Staatsgut Tynne, a on sam został zatrudniony w tamtejszej szklarni jako robotnik rolny. Wiosną 1942 roku przeniesiono go jednak do pracy w stajniach. Pomagał wówczas młodemu Ukraińcowi o imieniu Petro w doglądaniu koni i transporcie żywności do Kreislandwirtu – urzędu sprawującego nadzór nad zagarniętymi przez Rzeszę gospodarstwami rolnymi. Chłopcy zaprzyjaźnili się i – jak pisał eseista – do końca roku 1942 żyli i pracowali w poczuciu względnego spokoju i bezpieczeństwa. Sytuacja zaczęła się pogarszać w roku następnym, gdy prześladowania polskiej ludności Wołynia przez Ukraińską Armię Powstańczą znacząco przybrały na sile. Przybylski wspominał, że w okolicach Tynnego naprawdę niebezpiecznie stało się wiosną 1943 roku. Wydarzenia z czasów rzezi Wołyńskiej opisywał następująco:

> Początkowo panował taki dziwny obyczaj, narodzony z chęci oszukania grzechu, że mordowano tylko nocą. Toteż pod wieczór zabieraliśmy się teraz do Równego, gdzie ojciec znalazł nam przytulisko u państwa Brzozowskich. […] Któregoś […] dnia zdyszany Petro podbiegł do ojca, odciągnął go na bok i powiedział, że na wsi jest bardzo źle. Postanowiono, że nie wystarczy Lachów nastraszyć i wygnać nad Wisłę, zawsze bowiem będą próbowali tu powrócić. Trzeba ich zabić, zakopać w ziemi i wtedy już tu na pewno nie powrócą. Tak jakeśmy stali, zabraliśmy się natychmiast do miasta, z jedynym rzeczywistym naszym skarbem: z duszą na ramieniu. Tego dnia widziałem Petra po raz ostatni. Tandem przestał istnieć (UD, 59-60).

Pod koniec roku 1943 rodzinie Przybylskich udało się nielegalnie przedostać do Generalnej Guberni. Zamieszkali wówczas u rodziców ojca w Józefowie koło Błonia. Józef Przybylski pracował jako robotnik w miejscowej cukrowni, a jego syn starał się nadrobić braki w nauce, uczęszczając na tajne komplety do ss. Urszulanek w Ożarowie. W ten sposób ukończył drugą klasę gimnazjalną.

Po zakończeniu wojny Józef Przybylski został powołany do „Odrodzonego" Wojska Polskiego w stopniu oficera i przeniesiony wraz z żoną i synem do Gdańska-Wrzeszcza.

Rodzina zamieszkała na ulicy Jana Uphagena. Przybylski miał wówczas siedemnaście lat, rozpoczął więc – nieco opóźnioną ze względu na wojenne zawirowania – naukę w szkole średniej, dokładnie zaś w czwartej klasie gimnazjum. Uczęszczał do Państwowego Gimnazjum i Liceum Ogólnokształcącego im. Władysława Pniewskiego w Gdańsku-Wrzeszczu, które mieściło się na ulicy Gołębiej (późniejszej ulicy Pniewskiego). Po niedługim czasie – w roku 1946 – Przybylski zachorował jednak na gruźlicę płuc. W latach 1946-1948 leczył się w kilku różnych krajowych sanatoriach, jednocześnie kontynuując naukę. W roku 1948 ukończył szkołę średnią z wynikiem ogólnym dobrym. Pisząc o latach szkolnych, Przybylski wymienia trzy pasje, które zawładnęły wówczas nim i grupką jego kolegów. Pierwszą z nich była muzyka, regularnie odwiedzali więc Filharmonię Bałtycką, drugą astrofizyka, trzecią zaś filozofia przedsokratejska – zwłaszcza atomizm. Fakt ten warto odnotować. Zamiłowanie do muzyki i przywiązanie do materialistycznych idei Demokryta towarzyszyć będą bowiem Przybylskiemu przez resztę życia, wyraźnie naznaczając jego myśl i twórczość.

Po złożeniu matury, w 1948 roku, Przybylski podjął decyzję o rozpoczęciu studiów polonistycznych na Uniwersytecie Warszawskim. Zamiar ten spotkał się jednak ze sprzeciwem ze strony jego ojca. Pragnął on bowiem, aby syn studiował architekturę na Politechnice Gdańskiej. Przybylski nie zmienił jednak zdania i postanowił wyjechać do Warszawy. Ponieważ ojciec – niezadowolony z dokonanego przez syna wyboru – odmówił udzielenia mu pomocy materialnej w okresie studiów, przyszły uczony zmuszony był samodzielnie zadbać o własne utrzymanie[15].

W czasach studenckich Przybylski nawiązał liczne przyjaźnie, a w jego bliskim otoczeniu znalazło się wielu przyszłych wybitnych literaturoznawców, którzy za kilka lat mieli, podobnie jak on sam, związać się z Instytutem Badań Literackich PAN. Do grona tego należeli: Alina Witkowska, Maria Żmigrodzka, Zofia Stefanowska, Stefan Treugutt, Roman Zimand, przede wszystkim zaś Maria Janion, z którą Przybylski pozostawał w bliskiej i serdecznej relacji do końca życia. W wywiadzie-rzece udzielonym Kazimierze Szczuce uczona wspomina, że często spotykali się w tym właśnie przyjacielskim gronie i spędzali czas na wielogodzinnych biesiadach oraz „niekończących się rozmowach", wyjeżdżali też

[15] Zapis wypowiedzi Przybylskiego dotyczącej początków jego studiów na Uniwersytecie Warszawskim przekazał Joannie Szwedowskiej Leszek Jonakowski. Zob. J. Szwedowska, *Opowieści po zmroku. Wspominamy prof. Ryszarda Przybylskiego* [audycja radiowa z udziałem prof. Włodzimierza Boleckiego i Mariusza Orskiego], Warszawa, Polskie Radio Program II [data emisji: 8 maja 2017]. Zapis audycji dostępny w Internecie: <https://www.polskieradio.pl/8/2384/Artykul/1762282,Wspominamy-prof-Ryszarda-Przybylskiego> [dostęp: luty 2018].

wspólnie na wakacje. „Rysieńko – opowiada Janion – był wśród nas osobowością zdecydowanie najbardziej dionizyjską. Kształcił się w dzieciństwie w grze na skrzypcach, chyba bardzo poważnie, ale zrezygnował z tego i zajął się filologią rosyjską, potem już z nami romantyzmem”[16]. Jak wielu jego ówczesnych przyjaciół, Przybylski działał w kole naukowym Związku Młodzieży Polskiej, do którego przystąpił w marcu 1951 roku. Pod koniec studiów, w latach 1952-1953, współpracował też z Działem Historii Literatury Okresu Romantyzmu IBL PAN, gdzie pod opieką Stanisława Żółkiewskiego przygotowywał pracę magisterską. Przyszły uczony był zobowiązany złożyć magisterium do końca roku 1952. W kwietniu tego roku wystąpił jednak u niego nawrót gruźlicy płuc, przez co Przybylski musiał przerwać naukę i rozpocząć leczenie. W okresie od sierpnia 1952 roku do marca 1953 roku przebywał w Wojskowym Sanatorium Przeciwgruźliczym w Otwocku. Po zakończeniu terapii i dopełnieniu wszystkich zaległych formalności tytuł „magistra filozofii w zakresie filologii polskiej” uzyskał 12 października 1954 roku na podstawie pracy *Powieść poetycka przed r. 1830*.

Po ukończeniu studiów Przybylski całkowicie związał się z IBL PAN. W okresie od 1 listopada 1953 roku do 31 października 1957 roku odbywał tam studia aspiranckie, przygotowując pracę kandydacką poświęconą twórczości Seweryna Goszczyńskiego. Następnie z propozycją współpracy zwrócił się doń rusycysta Samuel Fiszman, zapraszając młodego badacza do Pracowni Literatur Wschodniosłowiańskich Zakładu Słowianoznawstwa PAN, którą wówczas kierował. Od 1 grudnia 1957 roku do 31 października 1960 roku Przybylski pracował tam w charakterze starszego asystenta, przygotowując rozprawę doktorską poświęconą twórczości Dostojewskiego.

Z dniem 1 listopada 1960 roku został służbowo przeniesiony z powrotem do IBL, gdzie – również jako starszy asystent – kontynuował prace nad doktoratem. Stopień doktora, nadany uchwałą Rady Wydziału Filologicznego UW, Przybylski uzyskał 12 marca 1963 roku na podstawie napisanej pod promotorstwem Samuela Fiszmana pracy *Proza Fiodora Dostojewskiego*. Jesienią 1964 roku jego rozprawa doktorska została opublikowana nakładem Polskiego Instytutu Wydawniczego (*Dostojewski i "przeklęte problemy". Od „Biednych ludzi” do „Zbrodni i kary”)*, stanowiąc książkowy debiut młodego uczonego. Praca spotkała się z entuzjastycznym przyjęciem środowisk rusycystycznych i weszła do kanonu opracowań poświęconych twórczości autora *Biesów*. Po obronie doktoratu Przybylski skoncentrował się

[16] *Janion. Transe – traumy – transgresje: 2. Niedobre dziecię). Z Marią Janion rozmawia Kazimiera Szczuka*, Warszawa 2012, s. 129.

przede wszystkim na (rozpoczętych już w latach wcześniejszych) badaniach nad rosyjskim akmeizmem i poezją neoklasyczną XX wieku. 27 czerwca 1962 roku Rada Naukowa IBL PAN powołała go na stanowisko adiunkta.

Lata sześćdziesiąte to w życiorysie Przybylskiego ważny okres także ze względu na odbywane wówczas naukowe podróże do Rosji. Po latach eseista przyzna, że od większości jego ówczesnych kolegów odróżniało go to, że pragnął jeździć na Wschód, a nie na Zachód Europy. Rosja wydawała mu się bowiem dalece bardziej pociągająca niż Francja[17]. Dzięki stypendialnym wyjazdom do Moskwy i Petersburga (wówczas: Leningradu) odbywanych w latach 1959, 1961 i 1965 Przybylski nawiązał osobisty kontakt z ważnymi postaciami ówczesnego rosyjskiego życia literackiego i intelektualnego, przede wszystkim z Anną Achmatową i Nadieżdą Mandelsztam. Długie, czasami wielomiesięczne pobyty w Rosji obfitowały w spotkania i rozmowy, dzięki którym młody literaturoznawca zyskał wgląd w niuanse rosyjskiej kultury oraz doświadczył atmosfery panującej w środowisku opozycyjnej inteligencji rosyjskiej, wytrąconej poza nawias oficjalnego życia literacko-kulturalnego, kryjącej się w kuchniach obskurnych mieszkań, które tak często Przybylski wspominał w swoich esejach. Eseista przyznawał, że znajomość z Achmatową i Mandelsztam dała mu możliwość wejścia do świata, do którego mało kto miał wówczas dostęp. Podkreślał, że o ile z Achmatową łączyła go znajomość „w dawnym petersburskim stylu" (to znaczy: polegająca na „jedności wymiany myśli i […] umiejętności prowadzenia rozmowy"), o tyle jego relację z autorką *Nadziei w beznadziei* można już określić jako „autentyczną przyjaźń"[18]. Do tego wątku powrócę niebawem.

Rosyjskie podróże i fascynacje Przybylskiego znalazły odzwierciedlenie w licznych rusycystycznych studiach prowadzonych przezeń w tym czasie. Uczony zajmował się wówczas nie tylko twórczością Dostojewskiego, ale również innych rosyjskich autorów, przede wszystkim poezją akmeistów: Achmatowej, Mandelsztama i Gumilowa. Możliwości publikacji wyników tychże badań zostały jednak w znacznym stopniu ograniczone po tym, gdy w 1972 roku na łamach warszawskiego czasopisma „Teksty" Przybylski ogłosił artykuł zatytułowany *Stawrogin*[19]. Szic ten spowodował interwencję Ambasady ZSRR i przyczynił

---

[17] Zob. J. Szwedowska, *Opowieści po zmroku...*, dz. cyt.
[18] Tamże.
[19] R. Przybylski, *Stawrogin*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja" 1972, nr 4, s. 9-37. Warto podkreślić, że zarówno w publikacjach drukowanych jak i internetowych zazwyczaj powielana jest myląca informacja, że artykuł Przybylskiego (pod błędnym tytułem *Śmierć Stawrogina*) został opublikowany w roku 1970 na łamach czasopisma „Teksty Drugie". Tymczasem pierwszy numer „Tekstów Drugich" ukazał się w

się do obłożenia Przybylskiego zakazem druku prac rusycystycznych. Adam Pomorski sugerował, że ambasada Związku Radzieckiego interesowała się działalnością naukową Przybylskiego już od czasów wydania *Dostojewskiego i „przeklętych problemów”* i że to właśnie ta praca miała przygotować grunt pod późniejszą interwencję cenzury[20]. Nie mogąc publikować autorskich rozpraw o tematyce rosyjskiej, Przybylski zajął się działalnością wydawniczą i został edytorem pism akmeistów, zwłaszcza Mandelsztama. Swój znany i ceniony zbiór szkiców o poezji autora *Kamienia* – *Wdzięczny gość Boga* – opublikował zaś osiem lat później w paryskim wydawnictwie Libella.

Nałożone na Przybylskiego restrykcje cenzuralne w naturalny sposób przyczyniły się do wzmocnienia drugiego – polonistycznego – skrzydła badawczych zainteresowań autora *Cienia jaskółki*. Pomorski zaznacza, że wczesne polonistyczne teksty Przybylskiego – skoncentrowane głównie wokół problemów związanych z nowoczesnym klasycyzmem – pozostają wyraźnie naznaczone wyobrażeniami i określeniami, z którymi autor zapoznał się podczas wiedzionych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych badań nad poezją i koncepcjami akmeistów. „Nie byłoby […] tego nowoczesnego polskiego klasycyzmu w ujęciu Przybylskiego, gdyby nie jego recepcja rosyjskiego akmeizmu”[21] – podkreśla badacz.

Klasycyzm to jeden z dwóch najważniejszych tematów polonistycznych poszukiwań Przybylskiego. Drugim był romantyzm. Autor *Uśmiechu Demokryta* był związany z Pracownią Historii Literatury Okresu Romantyzmu (funkcjonującą w obrębie Zakładu Historii Literatury XIX wieku do roku 1890) IBL PAN. W pierwszych dwu latach istnienia Pracowni (z początku noszącej nazwę Działu Historii Literatury Okresu Romantyzmu) kierował nią Kazimierz Wyka, a po roku 1953 – Maria Żmigrodzka. Przybylski współpracował tam z najwybitniejszymi ówczesnymi badaczami literatury polskiego romantyzmu. Obok Żmigrodzkiej z Pracownią związani byli wówczas m.in. Maria Janion, Alina Witkowska, Zofia Stefanowska i Stefan Treugutt, nieco młodsze: Alina Kowalczykowa i Marta Piwińska, później również Jarosław Marek Rymkiewicz. Uczonych skupionych wokół Pracowni (przede wszystkim Janion i Przybylskiego, a także Rymkiewicza) łączyła nie tylko fascynacja tym samym okresem w dziejach europejskiej kultury, lecz również

1990 roku, a i poprzedzające je czasopismo „Teksty” – w którym w rzeczywistości wydrukowany został tekst Przybylskiego – powstało dopiero dwa lata później – w roku 1972.

[20] Zob. rozmowa Joanny Szwedowskiej z Adamem Pomorskim przy okazji wznowienia książki Przybylskiego *Dostojewski i „przeklęte problemy”*. J. Szwedowska, *Przeklęte problemy Dostojewskiego* [audycja radiowa z udziałem Adama Pomorskiego], Warszawa, Polskie Radio Program II [data emisji: 30 października 2010]. <https://www.polskieradio.pl/8/22/Artykul/256829,Rosyjscy-klasycy> [dostęp: luty 2018].

[21] Tamże.

pokrewieństwo postaw metodologicznych – zdominowanych przez hermeneutyczny styl myślenia i pisania o literaturze (i kulturze w ogóle), silne zakotwiczenie literaturoznawczej refleksji w historii idei (tutaj istotna pozostaje kwestia inspiracji tzw. „warszawską szkołą historii idei"), uwrażliwienie na egzystencjalną treść tekstów kultury[22]. Podkreślić bowiem należy, że Przybylski pisał swe polonistyczne teksty przede wszystkim w czasie, kiedy członkowie Pracowni (mam tu na myśli przede wszystkim Janion i Żmigrodzką, których teksty w dużym stopniu nadawały ton ówczesnym badaniom nad polskim romantyzmem) – z początku pozostający rzecznikami i propagatorami doktrynalnego marksizmu w badaniach literackich – wyraźnie przesunęli się ku pozycjom rewizjonistycznym i postulatom „humanistyki rozumiejącej"[23]. To właśnie w latach współpracy z Pracownią Romantyczną Przybylski napisał programowe eseje o historycznym i nowoczesnym klasycyzmie oraz ważne szkice poświęcone polskim romantykom – Słowackiemu, Mickiewiczowi, Chopinowi, Goszczyńskiemu, Krasińskiemu. W tym samy czasie, 23 stycznia 1970 roku, uchwałą Rady Naukowej IBL PAN, Przybylski uzyskał habilitację, której podstawę stanowiła rozprawa *Międzywojenna proza Jarosława Iwaszkiewicza*. Praca została opublikowana w tym samym roku (*Eros i Tanatos. Proza Jarosława Iwaszkiewicza 1916-1938*) nakładem wydawnictwa Czytelnik.

Dodać można, że w latach siedemdziesiątych Przybylski był kierownikiem literackim Teatru Narodowego w Warszawie. Dyrektorem artystycznym był tam wówczas Adam Hanuszkiewicz. Owocem tej współpracy jest wydany kilkanaście lat później tom esejów o dramatach *Wtajemniczenie w los*, zbierający część szkiców Przybylskiego drukowanych w programach teatralnych.

Lata osiemdziesiąte to w dziejach IBL – tak jak i w historii Polski w ogóle – dekada „Solidarności". Pełny wyraz uzyskały wówczas rewizjonistyczne i opozycyjne nastroje systematycznie narastające wśród pracowników Instytutu już od Października '56, a przede wszystkim po Marcu '68[24]. Na początku września 1980 roku w IBL-u powstaje Niezależny Samorządny Związek Zawodowy Pracowników Nauki, Techniki i Oświaty, który w październiku przyłączony zostaje do NSZZ „Solidarność". 24 listopada, wraz z grupą ponad

[22] Ważnymi pracami pozostają w tym kontekście Marii Janion *Romantyzm, rewolucja, marskizm. Colloquia gdańskie* (Gdańsk, 1972) oraz *Humanistyka: poznanie i terapia* (Warszawa, 1982).
[23] Zob. M. Janion, *Dialog idei: marksizm i humanistyka rozumiejąca* [w:] tejże, *Humanistyka: poznanie i terapia*, dz. cyt., s. 132-181.
[24] Na temat zaangażowania pracowników IBL w działalność opozycyjną szerzej pisała Justyna Błażejowska (*Kartki z dziejów opozycji. Wybrane przejawy sprzeciwu pracowników IBL wobec władzy w latach 1968-1989* [w:] *IBL w PRL: III. Archiwalia*, red. E. Kiślak, Warszawa 2016, s. 59-153.)

150 instytutowych kolegów, Przybylski przystępuje do iblowskiej „S"[25]. Autor *Ogrodów romantyków* nigdy nie zabiegał o to, by stać się pierwszoplanową postacią opozycji. Wiadomo jednak, iż sympatyzował z „Solidarnością" i angażował się w związkowe inicjatywy, podpisując na przykład tzw. Apel 64 czy też protestując przeciwko zwolnieniu z Instytutu Historii PAN Bronisława Geremka[26]. Antyreżimowa postawa Przybylskiego ujawniała się jednak nie tyle w otwartej politycznej walce, ile w sferze jego naukowo-dydaktycznej – a także wydawniczej – aktywności. Ważnym epizodem pozostają w tym kontekście samokształceniowe seminaria, które po wprowadzeniu stanu wojennego w 1981 roku uczony organizował poza instytucjonalnymi programami kształcenia – prywatnie – w swoim domu na prośbę studentów polonistyki z Uniwersytetu Warszawskiego. Elżbieta Czerwińska – jedna z słuchaczek domowych seminariów Przybylskiego, obecnie zaś wieloletni wydawca jego książek – wspomina, że studenci co tydzień spotykali się wówczas z Profesorem, rozmawiając o osiemnastowiecznym klasycyzmie. Przybylski pracował w tym czasie nad rozprawą *Klasycyzm czyli Prawdziwy koniec Królestwa polskiego*. Praca ta – traktująca o upadku I Rzeczpospolitej i porozbiorowych próbach ocalenia tożsamości narodowej, o śródziemnomorskim rodowodzie polskiej kultury oraz wolności obywatelskiej i indywidualnej jako jej najcenniejszym depozycie – w odbiorze swych ówczesnych czytelników zyskiwała dojmująco aktualną wymowę.

Okres od lutego do grudnia 1984 roku Przybylski spędził w stolicy Włoch. Otrzymał wówczas stypendium Instytutu Kultury Chrześcijańskiej w Rzymie i Fundacji Jana Pawła II, które pozwoliło mu na wzięcie rocznego urlopu bezpłatnego w IBL PAN. Echa tej podróży usłyszeć można w szkicach ze zbioru *Rozhukany koń*, w których autor bliżej przygląda się recepcji różnych elementów kulturowego pejzażu Rzymu (m.in. Bazyliki św. Piotra, Koloseum, Kampanii Rzymskiej) w pismach polskich romantyków. Pod koniec dekady – 1 grudnia roku 1988 – Przybylski uzyskał stopień profesora nadzwyczajnego. Sześć lat później – 1 listopada roku 1994 – został mianowany profesorem zwyczajnym.

W roku 1998 uczony przeszedł na emeryturę, opuszczając – po ponad czterdziestu latach – szeregi czynnych pracowników IBL PAN. Nie przestał jednak publikować tekstów literaturoznawczych – od początku lat dziewięćdziesiątych Przybylski ogłosił jeszcze dwanaście nowych autorskich książek. Nie sposób przeoczyć, że późniejsze teksty autora *Uśmiechu Demokryta* – które nie podlegały już wymogom naukowego *decorum* – nabierają

[25] Tamże, s. 109-119.
[26] Tamże, s. 132.

bardziej swobodnego, eseistycznego charakteru, niż teksty wcześniejsze – choć prawdą jest, że i te pierwsze znacząco odbiegały od form tradycyjnego scjentystycznego dyskursu. Od momentu odejścia z IBL-u Przybylski systematycznie wycofywał się też z aktywnego udziału w życiu publicznym, unikał uczestniczenia w wydarzeniach literackich i naukowych. Kontakty towarzyskie ograniczył do grona bliższych znajomych i przyjaciół. Bez wątpienia miał na to wpływ pogarszający się stan zdrowia eseisty. Dokuczały mu bowiem problemy z sercem oraz objawy choroby Parkinsona, a zwyrodnienia stawu biodrowego coraz bardziej utrudniały poruszanie się. „Przez cały ten rok – pisał do Nowosielskiego w listopadzie 1995 roku – chorowałem i wywlekano mnie z łózka tylko po to, aby ułożyć na stole operacyjnym. Jak to z lekkomyślnymi starcami bywa, okropnie się przeraziłem”[27]. Relacje przyjaciół Przybylskiego ujawniają jednak, że często z rozmysłem unikał on większych towarzyskich spędów i publicznych wystąpień. Bywało, że w tym celu eseista uciekał się nawet do pozorowania choroby. Oto świadectwo Marii Janion:

> Rysieńko Przybylski, jeden z ostatnich żyjących jeszcze moich najbliższych przyjaciół, już dość dawno zaczął [...] odgrywać zniedołężniałego starca, specjalnie to robił. Mówił mi, że jak przy ludziach na przykład powłóczy nogą, albo padnie bez tchu na jakieś krzesło, to zaraz mu łatwiej wykręcać się od różnych zaproszeń. Ludzie mówią, „o, biedny ten Przybylski, już zgrzybiał kompletnie”. A on tymczasem siedzi w domu, ma święty spokój i, jak mawia, czyta i pisze książeczki[28].

W swoich tekstach autor *Uśmiechu Demokryta* kilkakrotnie przyznawał, że jego samotnicza postawa stanowi wyraz sprzeciwu wobec kształtu współczesnego życia społeczno-politycznego „Uciekam więc – pisał we wstępie do eseju *Pustelnicy i demony* – jak zwykli czynić ludzie zgnębieni wulgarnością współczesnego życia społecznego, do oazy pięknych tekstów, pozostawionych przez niezwykłych anachoretów, którym kiedyś ich świat wydał się równie trywialny i równie mało atrakcyjny” (PD, 7). Przybylski pozostawał nieugięty w swych krytycznych ocenach wielu aspektów rzeczywistości w Polsce po przełomie 1989 roku – postępującej komercjalizacji kultury i nauki, obniżania standardów intelektualnych w dyskursie publicznym, wszechobecnego wymogu medialności związanego z dynamicznym rozwojem kultury popularnej, uwiądu krajowego życia duchowego oraz kondycji Kościoła – chętnie wchodzącego w polityczne alianse, coraz bardziej zamkniętego, ulegającego ksenofobicznym, nacjonalistycznym emocjom. Przybylski nie korzystał też z wielu technologicznych dobrodziejstw nowoczesności: nie miał komputera (swoje teksty

---

[27] *Korespondencja Jerzego Nowosielskiego i Ryszarda Przybylskiego..*, dz. cyt., s. 104.
[28] *Janion. Transe – traumy – transgresje: 2. Prof. Misia). Z Marią Janion rozmawia Kazimiera Szczuka*, Warszawa 2014, s. 47.

spisywał odręcznie lub na maszynie do pisania) ani telefonu komórkowego, nie potrafił prowadzić samochodu. Wszystko to sprawiło, że w krótkim czasie przylgnęła doń łatka „pustelnika".

> pustelnia brata Ryszarda
> położona na wysokościach
> czwartego piętra
> wykuta jest w stoku Góry Betonowej
> za oknem Stepy Akermańskie
> tysiące domowych ognisk
> zapala się i gaśnie
>
> pustelnia brata Ryszarda
> jest niedostępna dla bałwanów
> pewnego
> gatunku literatów „artystek"
>
> przed końcem świata
> pielgrzymuję z bratem Piotrem
> na Akermańską Górę
> mors certa hora incerta[29]

– tymi słowami Tadeusz Różewicz, jeden z najbliższych przyjaciół Przybylskiego, wspominał dzień, w którym wraz z poetą i reżyserem Piotrem Lachmannem odwiedził eseistę w jego mieszkaniu położonym przy ulicy Akermańskiej 20 na warszawskich Stegnach.

Warto podkreślić, że „pustelnictwo" Przybylskiego nie było formą ucieczki od ludzi. W pamięci bliższych i dalszych znajomych autor *Krzemieńca* zapisał się jako człowiek gościnny, serdeczny i otwarty, znany z zamiłowania do prowadzenia wielogodzinnych rozmów i opowiadania anegdot oraz – pomimo swego pozornego samotnictwa – doskonale zorientowany w bieżących wydarzeniach. Reżyser teatralny Mariusz Orski – który pozostawał z Przybylskim w bliskiej, serdecznej przyjaźni przez trzydzieści lat – przekonywał z mocą, że eseista „nie miał w sobie nic z pustelnika"[30].

---

[29] T. Różewicz, *tempus fugit (opowieść)* [w:] tegoż, *Wyjście*, Wrocław 2004, s. 65.

[30] M. Orski, *Ryszard Przybylski (1928-2016). Mędrzec, który kochał truskawki*, „Gazeta Wyborcza" [online], 27 sierpnia 2016 [dostęp: październik 2017]. Tekst dostępny w Internecie: <http://wyborcza.pl/magazyn/1,124059,20603150,ryszard-przybylski-1928-2016-medrzec-ktory-kochal-truskawki.html>.

> Asceza była mu obca, by nie powiedzieć: wstrętna. Nie miał natury pustelnika; był wręcz jego zaprzeczeniem. Lubił żyć! I pasjami lubił życie, a wstręt do materii, o którym pisał w słynnej książce o anachoretach ("Pustelnicy i demony"), uważał za umysłową aberrację. Był smakoszem. Lubił niezmiernie miody (tylko nie gryczany), chianti i zmrożonego smirnoffa, a na temat truskawek, które uważał za owoc najdoskonalszy, wygłaszał peany i objadał się nimi ponad miarę. Chłonął świat i życie wszystkimi zmysłami, zachłannie, dużo uwagi poświęcając detalom: chrzan, niezbędny przy niektórych zakąskach, zawsze doprawiał "na sposób wołyński" (na szczęście nie przesadzał z cukrem). Był bardzo towarzyski, nie stronił od spotkań i używek – zwłaszcza za młodu[31].

O towarzyskim usposobieniu Przybylskiego świadczyć może fakt, że jego słynna „pustelnicza cela" było regularnie odwiedzana przez rozmaitych przyjaciół domu. Gdy w ostatnich latach życia kruche zdrowie nie pozwalało już eseiście na wychodzenie z domu i wypełnianie codziennych obowiązków, najbliżsi przyjaciele otaczali go opieką. Przybylski zmarł 10 maja 2016 roku w wieku 88 lat.

Intelektualny życiorys Przybylskiego, w równym stopniu jak przeżycia historyczne i doświadczenia lekturowe, ukształtowały właśnie spotkania z innymi ludźmi. Takich ubogacających, inspirujących relacji było w życiu autora *Uśmiechu Demokryta* wiele. Pisałam już, że eseista utrzymywał kontakt z licznymi reprezentantami polskiego (i nie tylko polskiego) życia literackiego i umysłowego, na przykład ze Zbigniewem Herbertem, Julią Hartwig i Arturem Międzyrzeckim, Marią Janion, Jarosławem Markiem Rymkiewiczem, o. Jackiem Salijem OP, Adamem Michnikiem, Zbigniewem Mikołejką i wielu, wielu innymi. Wydaje się jednak, że dla badacza dzieła Przybylskiego najważniejsze pozostają przyjaźnie, które łączyły autora z Nadieżdą Mandelstam, Tadeuszem Różewiczem oraz Jerzym Nowosielskim. To właśnie wieloletni kontakt z tym trojgiem twórców, ich wzajemna wymiana myśli, poglądów i doświadczeń, oddziaływanie osobowości i intelektów, odcisnęły wyraźne piętno na pisarstwie Przybylskiego. Jako że w dalszych partiach pracy będę jeszcze kilkakrotnie powracać do tego wątku, w tym momencie wspomnę jedynie skrótowo o tych najważniejszych dla Przybylskiego spotkaniach.

Początki znajomości Przybylskiego i Nadieżdy Mandelsztam przypadają, o czym była już mowa, na lata sześćdziesiąte. Impulsem do nawiązania kontaktu z autorką *Nadziei w beznadziei* były prowadzone przez eseistę badania nad twórczością jej męża – Osipa Emiljewicza. W krótkim czasie wdowa po rosyjskim poecie stała się jednak dla Przybylskiego kimś więcej aniżeli tylko przewodniczką po twórczości autora *Zeszytów woroneskich*.

[31] Tamże.

Nadieżda Mandelsztam wtajemniczała młodego uczonego w zawiłości zjawiska, które w języku metaforycznym często określa się mianem „rosyjskiej duszy”, oprowadzając go po meandrach rosyjskiej literatury i kultury, prawosławnej duchowości i filozofii, tragicznych dylematach historyczno-politycznego życia w Rosji. Wspomnienia pasjonujących rozmów prowadzonych z Nadieżdą Jakowlewną – zwłaszcza w owianej legendą kuchni jej moskiewskiego mieszkania (wspominanej także przez Josifa Brodskiego)[32] – powracają w książkach Przybylskiego nie raz, a listy, które kierowali do siebie przyjaciele, są świadectwem troski, ciepłej pamięci i wzajemnego zrozumienia[33].

Znajomość Przybylskiego i Różewicza również zawiązała się w latach sześćdziesiątych. Z początku miała ona przede wszystkim charakter wymiany myśli i uwag pomiędzy poetą oraz badaczem komentującym jego wiersze. Przybylski był oddanym czytelnikiem Różewicza. Pracując nad szkicami poświęconymi twórczości autora *Kartoteki*, wielokrotnie zwracał się do niego z prośbą o autokomentarze i interpretacyjne wskazówki. Relacja ta wkrótce przerodziła się w serdeczną i nad wyraz bliską przyjaźń, w braterską niemalże zażyłość, której zapisem jest obszerna (licząca około 350 listów i kartek) korespondencja obu twórców pochodząca z lat 1965 – 2013[34], prowadzona do momentu śmierci Różewicza. Publikację tej ważnej korespondencji – cennej nie tylko ze względu na jej wartość źródłową, lecz również z racji niewątpliwych literackich walorów cechujących listy obu pisarzy – zawdzięczamy archiwizacyjnemu wysiłkowi i edytorskiej pracy Krystyny Czerni[35]. Autor *Uśmiechu Demokryta* wielokrotnie brał na krytyczny warsztat teksty starszego przyjaciela. Dłuższe komentarze do twórczości autora *Niepokoju* pojawiają się w esejach *Et in Arcadia ego*, *To jest klasycyzm*, *Wtajemniczenie w los*, *Baśń zimowa*, *Mityczna przestrzeń naszych uczuć.*

[32] Jak wspominał Brodski: „W latach <<dostatku>>, jakie nadeszły po opublikowaniu na Zachodzie dwóch tomów jej wspomnień, kuchnia Nadieżdy Mandelsztam stała się prawdziwym celem pielgrzymek. Wokół długiego drewnianego stołu – dziesięć razy większego niż nocny stolik w Pskowie – niemal co wieczór zbierali się najwybitniejsi z tych, którzy przeżyli erę stalinowską lub pojawili się dopiero po niej.” J. Brodski, *Na śmierć Nadieżdy Mandelsztam (1899-1980)*, tłum. E. Krasińska [w:] N. Mandelsztam, *Wspomnienia*, tłum. J. Czech, Warszawa 2015, s. 7.

[33] Listy Nadieżdy Mandelsztam do Ryszarda Przybylskiego zostały opublikowane wraz ze zbiorem esejów autorki: *Mozart i Salieri oraz inne szkice i listy*, wybór, tłum. i komentarz R. Przybylski, Warszawa 2000, s. 162-185.

[34] Zob. K. Czerni, *W drodze do Emaus. O przyjaźni Tadeusza Różewicza i Ryszarda Przybylskiego w świetle ich korespondencji* [w:] *Mistrz...*, dz. cyt., s. 31-50.

[35] Poza listami Przybylskiego i Różewicza Krystyna Czerni opracowała również korespondencję Przybylskiego i Jerzego Nowosielskiego oraz małżeństwa Nowosielskich i Różewicza (*Tadeusz Różewicz, Zofia i Jerzy Nowosielscy. Korespondencja*, wstęp i oprac. K. Czerni, Kraków 2009).

Przybylski jest ponadto autorem posłowia do wyboru wierszy Różewicza *Na powierzchni poematu i w środku*[36]. Pisał też o poecie na łamach miesięcznika „Odra"[37].

To właśnie Różewicz przyczynił się do zapoczątkowania trzeciej wielkiej przyjaźni w życiu Przybylskiego – łączącej Profesora z Jerzym Nowosielskim. Eseista i malarz poznali się w roku 1970 i utrzymywali ze sobą kontakt aż do śmierci Nowosielskiego w 2011 roku. Ta znajomość również ma swą cenną dokumentację. Obaj twórcy pozostawili po sobie korespondencję, którą – tak jak w przypadku listów Przybylskiego i Różewicza – opracowała autorka *Nietoperza w świątyni*[38]. Szczera fascynacja sztuką i myślą Nowosielskiego – charyzmatycznego malarza, oryginalnego myśliciela religijnego, znawcy prawosławia i rosyjskiej kultury – wywarła silny wpływ na twórczość autora *Pustelników i demonów*. Echa koncepcji Nowosielskiego usłyszeć można przede wszystkim w religijnych wątkach eseistyki Przybylskiego, a także w prowadzonych przez badacza rozważaniach dotyczących malarstwa i związków sztuki z religią. Nawiązania do twórczości Nowosielskiego pojawiają się w pracach Przybylskiego wielokrotnie. Warszawski uczony napisał też dwa artykuły w całości poświęcone malarstwu i myśli przyjaciela. Teksty te zostały opublikowane w czasopismach „Znak"[39] i „Konteksty"[40].

Wspomnieć można ponadto, że literacie i naukowe osiągnięcia Przybylskiego były kilkakrotnie wyróżniane. Pisarz został ogłoszony laureatem Nagrody Kościeliskich (1968), Narody Fundacji Alfreda Jurzykowskiego (1991), Wielkiej Nagrody Fundacji Kultury (1994), Złotego Medalu „Zasłużony Kulturze Gloria Artis" (2007) oraz Nagrody Literackiej im. Władysława Reymonta (2007). Pięć spośród prac Przybylskiego zostało także nominowanych do Nagrody Literackiej „Nike", a trzy z nich – *Baśń zimowa. Esej o starości*, *Rozhukany koń. Esej o myśleniu Juliusza Słowackiego*, *Krzemieniec. Opowieść o rozsądku zwyciężonych* – znalazły się w finale konkursu.

1.2 Przybylski jako badacz literatury i kultury

Znaczenie dzieła i myśli Ryszarda Przybylskiego dla współczesnej rodzimej nauki o literaturze jest bezsporne. O autorze *Pustelników i demonów* często mówi się jako o jednym z najbardziej cenionych polskich humanistów i filologów ostatnich dziesięcioleci. We

[36] R. Przybylski, *Koniec i początek* [w:] Tadeusz Różewicz, *Na powierzchni poematu i w środku*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2001, s. 277-281.
[37] R. Przybylski, *Droga do Emaus*, „Odra" 1970, nr 5, s. 125-127.
[38] *Korespondencja Jerzego Nowosielskiego i Ryszarda Przybylskiego...*, dz. cyt.
[39] R. Przybylski, *Za grzbietem nieba*, „Znak" 1980, nr 1 (307), s. 3-10.
[40] R. Przybylski, *Materia w chwale*, „Konteksty" 1996, t. 50, z. 3-4, s. 3-4.

wspomnieniach wielu ludzi pióra i nauki – wśród których można znaleźć dawnych uczniów Przybylskiego i słuchaczy jego domowych seminariów – warszawski uczony często nazywany bywał „mistrzem" lub „nauczycielem"[41]. W poruszającym szkicu napisanym tuż po śmierci Przybylskiego Mariusz Orski wspominał:

> Przychodziłem do niego czasem z konkretnym problemem albo pytaniem, ale najczęściej po prostu dla samej przyjemności rozmowy i możliwości przebywania w jego pobliżu, podpatrywania, jak pracuje, nad czym pracuje. Trochę jak ten chasyd, który do wielkiego, sławnego cadyka w odległym miasteczku jeździł nie po nauki – te mógł studiować, nie wychodząc z domu – ale po to, by zobaczyć, jak mistrz wiąże sznurowadła, jak chodzi, jak je[42].

Jednocześnie zwracano uwagę na otwartość i bezpretensjonalność postawy Przybylskiego oraz na pełen dobrotliwej ironii dystans, znaczący jego stosunek do własnej „profesji" – akademika i uczonego. „Nic bardziej obmierzłego niż uniwersytecka Purchawa, która analizuje z młodzieżą arcydzieła literatury"[43] – pisał w recenzji jednej z książek Vladimira Nabokova.

Biorąc pod uwagę to, jak bardzo Przybylski był niechętny konwencjonalnej figurze akademickiego literaturoznawcy, nie dziwi, że jego własna filologiczna praktyka była przedsięwzięciem dalekim od historycznoliterackiej ortodoksji. Istotne cechy rozpoznawcze postawy badawczej autora *Uśmiechu Demokryta* celnie uchwyciła Ewa Łubieniewska:

> Wśród rozlicznych sposobów pełnienia roli interpretatora i historyka literatury, z jakimi styka się współczesny czytelnik, postawa pisarska Ryszarda Przybylskiego stanowi *casus* zupełnie szczególny: operując nieprzebranym bogactwem erudycyjnym i dokonując przenikliwej analizy utworów, które przykuły jego uwagę, badacz zarazem – po trosze prowokacyjnie – droczy się z surowymi zasadami naukowego obiektywizmu. Bez skrępowania odkrywa przed odbiorcą autorską obecność w tekście; poprzez marginesowe

---

[41] Zob. np. A. Nasiłowska, *Arkadia istnieje*, „Nowe Książki" 2001, nr 4 s. 9; M. Orski, dz. cyt.; J. Tokarski, *Ryszard Przybylski (1928-2016)*, „Kultura Liberalna" 2016, nr 2 [online], 20 maja 2016 [dostęp: wrzesień 2018]; tekst dostępny w Internecie: <https://kulturaliberalna.pl/2016/05/20/ryszard-przybylski-wspomnienie-jan-tokarski/>; czy też wypowiedzi Elżbiety Czerwińskiej, Andrzeja Franaszka i Zbigniewa Mikołejki dla Programu Drugiego Polskiego Radia: A. Franaszek, D. Gacek, *Życie na miarę literatury. Ryszard Przybylski* [audycja radiowa z udziałem zaproszonych gości: Elżbiety Czerwińskiej, prof. Zbigniewa Mikołejki i prof. Leszka Szarugi], Warszawa, Polskie Radio Program II [data emisji: 12 listopada 2012]; zapis audycji dostępny w Internecie: <http://www.polskieradio.pl/8/2843/Artykul/722804,Zycie-na-miare-literatury-Ryszard-Przybylski-> [dostęp: październik 2017].

[42] M. Orski, dz. cyt.

[43] Ten przewrotny Nabokov [recenzja: V. Nabokov, Wykłady o literaturze rosyjskiej, tłum. Z. Batko, Warszawa 2002], „Gazeta Wyborcza" 2002, nr 126, s. 15.

(wcale jednak nie mniej ważne) nawiązania do własnych doświadczeń buduje emocjonalną więź z czytelnikiem, czego – na ogół – nie spodziewamy się w literaturze naukowej[44].

Nie ulega wątpliwości: Przybylski nie był zdystansowanym, niezaangażowanym badaczem literatury. We wszystkich jego tekstach brzmi wyraźny autorski głos, a literaturoznawczy gest warszawskiego uczonego miał silnie performatywny charakter. Co więcej, uprawiany przezeń dyskurs literaturo- i kulturoznawczy sam może stanowić doskonały przedmiot badań literackich. Każda z prac Przybylskiego – przesiąkniętych eseistyczną energią oraz hermeneutycznym temperamentem, wyrażonych oryginalnym i rozpoznawalnym stylem pisarskim – nosi wyraźne znamiona literackości.

Zdarzało się, że Przybylski manifestował swą intelektualną odrębność względem tych badaczy, którzy trudnili się uprawianiem tradycyjnie pojętego historycznoliterackiego rzemiosła. Włodzimierz Bolecki z pewnym zniecierpliwieniem zauważał, że:

> Wielki Molier miał na pewno więcej życzliwości dla lekarzy niż Przybylski dla historyków literatury. W jego książce [mowa tu o pracy *Klasycyzm czyli Prawdziwy koniec Królestwa Polskiego* – A.L.] ci profesjonalni badacze piśmiennictwa tworzą grupę nie mniej malowniczą niż stado Panurga[45].

Systematyzującej i syntetyzującej lekturze historyka literatury – dla którego „konkretny utwór pozostanie zawsze tylko incydentem w procesie rozwoju formy” (WL, 6) – Przybylski zarzucał przede wszystkim brak zainteresowania poszczególnymi dziełami literackimi, traktowanymi jako „wartości same w sobie, ważniejsze niż najbardziej efektownie i racjonalnie uporządkowany proces” (WL, 6). Oczywiście ujmując rzecz w ten sposób, Przybylski dokonał oczywistych, krzywdzących uproszczeń. Trudno wszakże pomyśleć czystą – "statystyczną" czy "systemową" – narrację historycznoliteracką, która nie miałaby w swym polu zainteresowań również problemów związanych z pojedynczością i swoistością konkretnego literackiego dzieła[46]. Należy jednak zaznaczyć, że dystans Przybylskiego względem tradycyjnej historii literatury bynajmniej nie był tożsamy z pragnieniem odrzucania

---

[44] E. Łubieniewska, [recenzja: R. Przybylski, *Rozhukany koń. Esej o myśleniu Juliusza Słowackiego*, Warszawa 1999], „Pamiętnik literacki” 2001, z. 3, s. 246.

[45] W. Bolecki, dz. cyt., s. 126.

[46] Zwracał na to uwagę nawet Janusz Sławiński, którego strukturalistyczne zorientowane koncepcje spotykały się z żywym sprzeciwem Przybylskiego. Jak przekonywał uczony: „Najbardziej nawet zafascynowany procesami i systemami historyk literatury nie może [...] nie uprzytomnić sobie, że utwory, które mają dlań znaczenie okazów, funkcjonują przecież w obiegach czytelniczych nie jako wiązki "aspektów", lecz zupełnie inaczej – jako zintegrowane kompleksy sensu. Dzieł wszak nie czyta się "warstwami" czy "przekrojami"; lektura jest zawsze potwierdzeniem – jakiejś – totalności dzieła, która nie jawi się w postaci sumy składników, lecz jest czymś pierwotnym w stosunku do składników jakkolwiek z niej wyodrębnionych.” (J. Sławiński, *Analiza, interpretacja i wartościowanie dzieła literackiego* [w:] *Problemy metodologiczne współczesnego literaturoznawstwa*, red. H. Markiewicz i J. Sławiński, Kraków 1976, s. 103.)

wiedzy wypracowanej przez tę dziedzinę czy tym bardziej pochwałą interpretacyjnej dowolności w badaniach literackich. Autor *Baśni zimowej* podkreślał, że wyłącznie rzetelne przygotowanie filologiczne – przez które rozumiał między innymi właśnie dogłębną znajomość dziejów literatury – może stać się fundamentem, konieczną podstawą, na której można budować własną – personalistyczną i zaangażowaną – opowieść o literaturze. Potwierdzają to słowa Anny Nasiłowskiej, która przygotowywała niegdyś pracę doktorska pod opieką Przybylskiego. Badaczka wspomina:

> moje lata terminowania w historii literatury upłynęły na słuchaniu rad i nauk Wielkiego Hermeneuty. Nie wszystko wzięłam od Mistrza, ale i Mistrz wcale tego nie wymagał. Żądał respektowania pierwszej, podstawowej zasady: "czytaj najpierw dzieło!". Nie interpretacje, lecz tekst, który należy samodzielnie wyjaśnić filologicznie, aby potem nawiązać z nim dialog[47].

Jak niebawem zobaczymy, głównym obiektem polemik Przybylskiego miała stać się nie historia, lecz teoria literatury.

Środowisko akademickie nie zawsze było przychylne modelowi wypowiedzi literaturoznawczej, którego rzecznikiem i reprezentantem był Przybylski. W dużej mierze wiązało się to z „duchem czasu". Ujawnianie w wypowiedzi literaturoznawczej subiektywnego punktu widzenia przez wiele lat nie cieszyło się uznaniem „głównonurtowej" nauki o literaturze. Nie dostrzegano w jego przejawach znaku określonej postawy badawczej, raczej dowód niemiłego tradycjonalizmu w podejściu do literaturoznawczego rzemiosła, a niekiedy także przykład nierzetelności i niekompetencji uczonego. Jak dowodzi Danuta Ulicka, w polskim dyskursie naukowym autor wypowiedzi literaturoznawczej „do niedawna pozostawał *persona non grata*"[48]. Diagnozowany przez badaczkę stan rzeczy miał zacząć zmieniać się mniej więcej u schyłku wieku. W przedmowie do opublikowanego w 2000 roku tomu *Osoba w literaturze i komunikacji literackiej*, przeczytać możemy, iż literaturoznawców:

> [c]oraz częściej interesują [...] związki pomiędzy cechami konkretnego człowieka (upodobania, idiosynkrazje, lektury, pasje, dewiacje) a jego wytworami intelektualnymi – takimi właśnie jak różnorodzajowe i różnogatunkowe teksty, koncepcje czy teorie. Słownictwo, metafory, modalności wypowiedzi, gatunki, sposoby przedstawiania świata, a nawet tematy i motywy utworów interesują nas coraz bardziej nie tyle jako skutek bezosobowych mechanizmów w sferze konwencji, procesów, stylów, epok czy

[47] A. Nasiłowska, *Przyjemności filologa*, "Teksty Drugie" 1994, nr 3, s. 2.
[48] D. Ulicka, *Ja czytam moje czytanie* [w:] *Narracja i tożsamość (II). Antropologiczne problemy literatury*, red. W. Bolecki i R. Nycz, Warszawa 2004, s. 153.

szkół literackich, lecz przede wszystkim jako świadoma lub mimowolna manifestacja rozmaicie definiowanej „prywatności pisarzy”[49].

Cytowani badacze wiążą zmianę myślenia, jaka dokonała się w tym zakresie w dużej mierze z rozwojem antropologicznie i kulturowo zorientowanych metodologii badań literackich, pozwalających traktować i badać idiolekty literaturoznawcze jako formy światopoglądowej ekspresji. Należy jednak podkreślić, że grunt pod tę zmianę przygotowany został w polskiej nauce o literaturze kilkadziesiąt lat wcześniej. Na długo przed studiami kulturowymi istniały szkoły literaturoznawcze świadome znaczenia subiektywnego, wartościującego pierwiastka w dyskursie literaturoznawczym. Przykładem może być tutaj choćby krakowska szkoła krytyki literackiej Kazimierza Wyki czy hermeneutyka lat siedemdziesiątych. Próbę wyznaczenia głównych rysów postawy badawczej autora *Cienia jaskółki* zacznijmy zatem od krótkiego przypomnienia, jak wyglądała i jak zmieniała się powojenna scena literaturoznawcza w kraju.

Po utracie „rządu dusz” przez dogmatyczny marksizm, najsilniej rozpowszechnionym paradygmatem w polskich badaniach literackich stał się strukturalizm. Począwszy od lat sześćdziesiątych, a przede wszystkim w dwu kolejnych dekadach, ton krajowemu literaturoznawstwu i polonistycznej dydaktyce uniwersyteckiej nadawała głównie refleksja teoretyczna Janusza Sławińskiego, Aleksandry Okopień-Sławińskiej i Michała Głowińskiego – grupy uczonych skupionych w Pracowni Poetyki Historycznej IBL PAN (kierowanej z początku przez Kazimierza Budzyka), a także współpracujących z nimi badaczy z innych ośrodków (m.in. poznańskich uczonych: Jerzego Ziomka, Edwarda Balcerzana i Janinę Abramowską). Metodologiczne inspiracje czerpano głównie z prac formalistów rosyjskich oraz koncepcji Praskiej Szkoły Językoznawczej, sięgano także do dorobku polskich uczonych starszego pokolenia, o którym Głowiński pisał jako o strukturalizmie „warszawsko-wileńskim”[50]. W kształtowaniu się refleksji teoretycznej rodzimych strukturalistów znaczną rolę odegrała wymiana myśli z semiotyczno-semiologiczną szkołą badań literackich, a także fenomenologią (tutaj najważniejsza pozostaje teoria dzieła literackiego rozwijana przez Romana Ingardena). Ryszard Nycz pisał w tym kontekście nawet o formacji formalistyczno-fenomenologiczno-strukturalistyczno-semiotycznej[51].

Strukturalizm polski (a także strukturalizm w ogóle) nie był zjawiskiem jednorodnym, a sami badacze z Pracowni Poetyki Historycznej nie widzieli w sobie jednolitej formacji

[49] *Od redaktorów* [w:] *Osoba w literaturze i komunikacji literackiej*, red. E. Balcerzan i W. Bolecki, Warszawa 2000, s. 6.
[50] Zob. M. Głowiński, *Sto lat minęło jak...*, „Pamiętnik Literacki” 2002, z.1, s. 17.
[51] R. Nycz, *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Wrocław 1997, s. 196.

metodologicznej. Jak podkreślała Magdalena Saganiak, autorka monografii poświęconej IBL-owskiemu strukturalizmowi[52]: „Świadomość pewnej wspólnoty metod kształtowała się stopniowo, a wszyscy badacze skupieni w Pracowni Poetyki Historycznej zawsze zachowywali indywidualność, stanowiąc bardziej luźną konstelację, w której wymieniano się myślami i ideami, niż grupę powiązaną wspólnym programem”[53]. Wspominając pierwsze lata pracy w IBL, Michał Głowiński podkreślał, że, „warszawskich strukturalistów” u początku naukowej drogi łączyło przede wszystkim pragnienie odnalezienia takiego języka badawczego, który mógłby skutecznie stawić opór naciskom stalinowskiej retoryki. „Ideałem naszym [...] – wspomina Głowiński – była nauka o literaturze wolna od wszelkich uwikłań ideologicznych, a więc jawnie i programowo przeciwstawiająca się temu, czym nas raczono w okresie stalinowskim”[54]. Wsobna poniekąd i autarkiczna rzeczywistość literackich struktur i form – piętnowana, jak niebawem zobaczymy, z takim nieprzejednaniem przez Przybylskiego – została zatem powołana do życia w dużej mierze jako swoista enklawa wolności od politycznych serwitutów nauki.

Chociaż między naukowymi poszukiwaniami poszczególnych członków Pracowni Poetyki Historycznej istniały pewne niewątpliwe różnice, to jednak zasadnicze myśli i koncepcje pozostawały dla tych uczonych wspólne. Należało do nich wyraźne dążenie do przezwyciężenia genetystycznych ujęć w badaniach literackich, do zerwania z psychologistycznie i socjologicznie zorientowanym odczytywaniem literatury. Strukturalizm przenosił tym samym zainteresowanie z tego, co wobec tekstu „zewnętrzne”, a zatem również i z problemu podmiotowości autora, na sam tekst – rozumiany jako struktura, spójny i uporządkowany układ, którego poszczególne elementy powiązane są ze sobą w sposób sensowny i dający się zrekonstruować. Najbardziej eksponowaną gałęzią literaturoznawstwa uczyniono poetykę czerpiącą naukowe inspiracje przede wszystkim z językoznawstwa strukturalnego. Jak przekonuje Magdalena Saganiak:

> Strukturalizm warszawski był formacją modernistyczną: ugruntowaną w przekonaniu o istnieniu realnego świat literackiego, pełną światła świadomości, nastawioną na jasność i konstrukcję, ufną w eksplanacyjną siłę terminologii, wprowadzającej ład myślowy w procesy trudne do rozeznania. Można go pokazywać jako formację usytuowaną w samym centrum modernizmu: zakłada istnienie tekstów o wyraźnie wyznaczonych granicach, mających uprzednio istniejący wobec lektury sens, dający się wykryć w procesie interpretacji po

[52] M. Saganiak, *Strukturalizm. Pytania otwarte,* Warszawa 2016.
[53] Tamże, s. 11.
[54] M. Głowiński, *Kręgi obcości. Opowieść autobiograficzna*, Kraków 2010, s. 239.

dokonywanej bezstronnie analizie, wykrywającej istniejące w tekście relacje pomiędzy dającymi się wyróżnić składnikami (elementami)[55].

Język wypowiedzi strukturalistów zorientowany był scjentystycznie, dążono do dyscypliny terminologicznej, przejrzystości opisu wzorowanej na dyskursie nauk ścisłych i obiektywności wypowiedzi. Postulowano w końcu konieczność wyraźnego rozgraniczenia języka nauki i literatury.

O ile w latach sześćdziesiątych najważniejsze literaturoznawcze dyskusje toczyły się między strukturalizmem i marksizmem, który jako „historyzm" lokował się po stronie szeroko pojętego genetyzmu, o tyle w latach siedemdziesiątych na pierwszy plan wysunęły się polemiki strukturalistów z hermeneutyką. Literaturoznawcy zwracający się w swych metodologicznych poszukiwaniach ku hermeneutyce filozoficznej, pozostawali głęboko sceptyczni względem scjentystycznych uroszczeń strukturalizmu. Krytyce poddawano przede wszystkim nadmierną ufność w istnienie „prawdy naukowej", obiektywny charakter stosowanych metod badawczych i analitycznych narzędzi oraz możliwość niezapośredniczonego dostępu do przedmiotu badań. Zdecydowanie odrzucając strukturalistyczną kategorię „podmiotu epistemologicznego", hermeneutyka kładła akcent na podmiotowy, pozycyjny charakter poznania, które – co ilustrować mają różne modele i ujęcia tzw. koła hermeneutycznego, w tym także rozwijana przez Hansa-Georga Gadamera koncepcja „przedsądu" (*Vorurteil*) – poprzedzone jest zawsze pewnym rozumieniem wstępnym. W myśl tych założeń poznanie nieuchronnie naznaczone jest poznającym: jego światem idei, intelektualnymi i estetycznymi preferencjami, historycznym, kulturowym i biograficznym usytuowaniem. Dla hermeneutycznie zorientowanego literaturoznawstwa najistotniejszym kontekstem rozważań pozostawała więc nie „historia sposobów mówienia"[56], lecz historia idei, punkt ciężkości rozważań przesuwał się zaś z metod „wewnętrznych" ponownie ku biegunowi egzocentryzmu.

W IBL PAN matecznikiem heremeneutyki stała się Pracownia Literatury Romantyzmu, a jej najważniejszymi reprezentantami – Maria Janion i Ryszard Przybylski. Autorka *Gorączki romantycznej* do hermeneutyki dotarła, jak wiadomo, wyruszając z pozycji marksistowskich (najpierw wyraźnie „dogmatycznych", potem – rewizjonistycznych). Przebyta przez uczoną intelektualna droga znajduje odzwierciedlenie w metodologicznej warstwie jej prac, łączących postulaty „humanistyki rozumiejącej", fascynacje historią

[55] M. Saganiak, dz. cyt., s. 22-23.
[56] Zob. M. Saganiak, dz. cyt., s. 10.

światopoglądów i dziejami wyobraźni (*vide*: wznoszony w latach późniejszych projekt „krytyki fantazmatycznej”) z uhistoryczniającym oglądem literackiej rzeczywistości oraz marksistowskim z ducha temperamentem badawczym wrażliwym na społeczny kontekst nauki o literaturze. Jak pisał Marek Kwapiszewski:

> Postawę metodologiczną autorki w latach 70. i 80. znamionuje hermeneutyka „odnawiania znaczeń” tekstów kultury, znaczeń zarówno wydobytych z wnętrza romantyzmu, jak też zrodzonych z rozmowy prowadzonej z tradycją romantyczną przez dysponującego współczesną wrażliwością historyka literatury[57].

Najbardziej reprezentatywnymi pracami z tego okresu wydają się tomy *Romantyzm – rewolucja – marksizm* (1972), *Humanistyka: poznanie i terapia* (1974) oraz *Gorączka romantyczna* (1975) zbierające szkice i studia opublikowane przez uczoną w latach siedemdziesiątych.

W przeciwieństwie do optyki przyjmowanej przez Janion, hermeneutyka Przybylskiego pozbawiona była marksistowskiego wychylenia, choć zauważyć należy, że – o czym będzie jeszcze mowa nieco później – u początku swej naukowej drogi uczony deklarował metodologiczną więź z marksizmem. Opowiadając się po stronie hermeneutyki, Przybylski był też dalece bardziej radykalny niż autorka *Niesamowitej Słowiańszczyzny*. Podczas gdy uczona, sympatyzując z „humanistyką rozumiejącą”, wskazywała jednocześnie na ubogacający dialog i wymianę myśli pomiędzy różnymi orientacjami metodologicznymi – przede wszystkim hermeneutyką, marksizmem i strukturalizmem, Przybylski formułował swój humanistyczny program w jaskrawej opozycji do ostatniej z wymienionych formacji. W konsekwencji, jak postaram się wykazać, ukazywał niekiedy swego adwersarza w sposób jednostronny i niewolny od uproszczeń.

Od Janion odróżniało Przybylskiego również to, że rzadko zdawał szczegółową relację z metodologicznych założeń leżących u podstaw swoich prac. W pismach autora *Pustelników i demonów* postawa hermeneutyczna uobecnia się raczej *implicite*, jedynie okazjonalnie stając się przedmiotem tematyzacji w warstwie problemowej wywodu. Eseista nie budował też żadnej spójnej, operacyjnej definicji hermeneutyki, mimo iż sam termin pojawia się w pismach Przybylskiego nieraz. Podajmy kilka przykładów jego wykorzystania:

> Ponieważ tylko hermeneutyka wydarzeń i symboli historycznych pozwala narodowi dotrzeć do własnej istoty, czytanie historii uważali romantycy za czynność o charakterze nieomal sakralnym (OR, 56).

---

[57] M. Kwapiszewski, *Od marksizmu dogmatycznego do humanistyki rozumiejącej. Badania nad romantyzmem w IBL PAN w latach 1948-1989*, Warszawa 2016, s. 68.

Proklamacje religijne Słowackiego są oryginalną hermeneutyką Biblii i dzięki temu obracają się w kręgu antropologii chrześcijańskiej[58].

Do testamentu przodków możemy dotrzeć tylko dzięki hermeneutyce, która traktuje tekst jako przesłanie mądrości zmarłych ludzi, bez której nasze życie jest kłamstwem, niewiedzą i poniżeniem (KPKKP, 8).

Kiedy więc w roku 1804, ulegając zapewne namowom dworu, w poemacie zatytułowanym *Sofijówka w sposobie topograficznym opisana wierszem*, Trembecki zaczął chwalić tę „perłę Ukrainy", stworzył właśnie coś w rodzaju sprawozdania ze spaceru, podczas którego zwiedzający przedzierzgnął się w hermeneutę dzieł sztuki ogrodowej i zaczął odczytywać sens wzniesionych tam znaków (KPKKP, 152).

Wiara kardynała, zresztą jak wiara wielu dawnych i nowych konserwatystów, przypominała raczej doktrynę polityczną i była rozkosznie prosta. Tylko wnikliwa lektura Ewangelii i Ojców Kościoła mogła rozburzyć ten zespół zasad, ale zbyt subtelne wykształcenie skutecznie przeszkadzało mu w rzetelnej hermeneutyce pisma (RK, 58).

Dopiero hermeneuta „widzący", zdolny oczyma wewnętrznymi dostrzec wszystko to, co kryje się za „formą figuryczną" i alegorią, uderzając w posąg różdżką Mojżesza przekształci go w „źródło żywej wody" (RK, 177).

Mandelsztam występuje więc w tym wierszu, jako hermeneuta poezji, który zamiast rozważać – śpiewa (WGB, 158).

Na drodze do Emaus ukryty Nauczyciel musiał tedy powrócić do swego podstawowego zajęcia, do nauczania, ponieważ okazało się, że uczniowie nadal nie pojmowali jego przesłania. [...] Przystąpił więc do komentowania Ksiąg, aby pogrążeni w duchowym zamęcie uczniowie mogli nareszcie pojąć, kim był w istocie ich zabity Mistrz. Stłamsił swe wzburzenie i przystąpił do spokojnego objaśniania. Niezmordowany Hermeneuta (OZOD, 19).

„Hermeneutyka" jest terminem mglistym. Takim też pozostaje w pismach Przybylskiego. Jak się wydaje, najbliższe głównej treści tego podjęcia pozostają takie formuły jak „wyjaśnianie" czy też „czynienie zrozumiałym". Jako że – zgodnie z przyjętą przez eseistę optyką – lektura hermeneutyczna to coś więcej niż zwykłe czytanie, również i hermeneuta musi być kimś więcej aniżeli tylko przeciętnym czytelnikiem. To ktoś „wtajemniczony", posiadający wgląd w „istotę rzeczy", „tłumacz" czy „nauczyciel" zdolny odsłonić głębsze, ukryte znaczenia odczytywanych tekstów kultury. O roli i zadaniach hermeneuty w podobnym duchu wypowiadała się również Janion. W jednym ze szkiców wchodzących w skład zbioru *Humanistyka: poznanie i terapia* uczona tłumaczy:

[58] R. Przybylski, *Esencja i egzystencja w kosmicznej biografii Juliusza Słowackiego* [w:] *Słowacki mistyczny. Propozycje i dyskusje sympozjum Warszawa 10-11 grudnia 1979*, red. M. Janion i M. Żmigrodzka, Warszawa 1981, s. 250.

[H]ermeneuta pełniąc swą powinność występuje jako pośrednik w najwznioślejszym sensie tego słowa. Nie jest on tylko zwykłym wykładaczem: u Greków pośredniczy między bogami a ludźmi. Poeci są *hermeneis* bogów, a rapsodowie *hermeneis* tych *hermeneis*. [...] [W] systemie hermeneutycznym „czynić myśli zrozumiałymi", objaśniać teksty, uczyć innych rozumieć siebie i innych, oznacza przede wszystkim ujawniać to, co ukryte. Podnieść zasłonę bogini w Sais, jak będą mówili romantycy[59].

Taka pośrednicząca, „mediumiczna" niemalże rola hermeneuty(ki) harmonijnie wpisuje się w poświadczoną w twórczości Przybylskiego koncepcję lektury. W kontakcie z dziełem literackim eseista nieprzypadkowo podkreślał wagę takich zjawisk, jak tajemnica, ciemność, indywidualne przeżycie, niepowtarzalność i wyjątkowość czytelniczego doświadczenia.

Pisząc o obcowaniu z literaturą, a także o funkcjonowaniu w kulturze w ogóle, Przybylski zdecydowanie najczęściej przywoływał jednak figurę rozmowy, dialogu czy komunikacji.

Zawsze kiedy [...] piszę rozprawę, esej, książkę, mam pokorną świadomość, że jest ona wspólnym dziełem moim i pisarza. On mi coś powiedział, ja starałem się go zrozumieć, ale doprawdy trudno mi jest określić, czy tych prawd dopracowałem się ja, czy też on. Czuję, że on kiedyś powiedział je za mnie, a ja dzisiaj wygłaszam je za niego[60].

– pisał eseista w roku 1983. Przybylski wielokrotnie podkreślał, że akt lektury to rozmowa z tekstem (będącym „personą" autora), podczas której którego dochodzi do głębokiej interferencji światów dzieła literackiego i poznającego je podmiotu. Takie ujęcie zbliża hermeneutyczne przedsięwzięcie polskiego eseisty do koncepcji Hansa-Georga Gadamera, w których to właśnie rozmowa stanowiła podstawowy model nie tylko lektury, ale rozumienia w ogóle. Odsunąwszy na bok autorskie deklaracje, można, oczywiście, zastanawiać się nad tym, na ile obcowanie Przybylskiego z tekstami kultury rzeczywiście przypomina dialog. Wydaje się bowiem, że za sprawą silnej osobowości badawczej autora *Cienia jaskółki* – znajdującej wyraz w „interwencyjnym", performatywnym sposobie lektury – „rozmowa" z dziełem sztuki często przekształca się jednak w monolog. Nie ulega natomiast wątpliwości, że w pisarstwie Przybylskiego każdy tekst kultury traktowany jest przede wszystkim jako wiadomość pozostawiona przez człowieka i dla człowieka. Arkadiusz Faltyn, autor opublikowanej w 2014 roku monografii *Hermeneutyka w polskich badaniach literackich. Maria Janion, Ryszard Przybylski, Michał Paweł Markowski*, sformułował tezę, że to właśnie ów charakterystyczny dla myśli Przybylskiego sposób rozumienia kultury – jako rozmowy

---

[59] M. Janion, *Hermeneutyka* [w:] tejże, *Humanistyka: poznanie i terapia*, dz. cyt., s. 126-127.
[60] R. Przybylski, *Oni nie pisali dla uczonych...*, „Odra" 1984, nr 3, s. 38.

właśnie – stanowi sedno hermeneutycznego projektu autora zbioru *To jest klasycyzm*[61]. Jak przekonywał badacz:

> Hermeneutyka obecna w pismach Ryszarda Przybylskiego nie stanowi [...] jednolitego sposobu postępowania analitycznego z tekstami literackimi ani też z innymi dziełami sztuki. Jest ona opisywana przez uczonego zazwyczaj za pomocą kategorii uczestnictwa w kulturze rozumianej jako „pozaczasowa, wielka rozmowa" czy też jako pewien rodzaj więzi, która łączy nas z naszymi przodkami[62].

I w innym miejscu:

> Hermeneutyka w pismach Ryszarda Przybylskiego to metaforycznie pojęte uczestnictwo w „wielkiej, pozaczasowej rozmowie", którą jest kultura. Kultura zachodnioeuropejska, ale i wschodnioeuropejska, opisywana na przykład w jego głośnej monografii „wczesnego" Dostojewskiego oraz w książce o Ojcach Pustyni[63].

Zgodnie z założeniami Przybylskiego podczas takiej „wielkiej, pozaczasowej rozmowy" dystans dzielący interpretujący podmiot i interpretowany przedmiot znika, autor i jego czytelnik przez chwilę stają się sobie współcześni. Dzięki takiemu „spotkaniu" język tradycji może stać się żywym medium mówiącym o aktualnym doświadczeniu czytelnika.

> Hermeneutyka Słowackiego nie jest aktem biernym, odtwórczym – czytamy w eseju *Rozhukany koń*. – Aby zrozumieć dzieło sztuki religijnej, analityk musi do niego wnieść „coś". Musi „coś" przydać. [...] Żaden człowiek nie stworzy samego siebie, nie stanie się pełną osobą bez hermeneutyki. Tylko ona może przekształcić nas w ludzi prawdziwie współczesnych, ponieważ nie sposób poznać samego siebie bez znajomości prehistorii Ducha. „Stwórzmy się, że tak powiem, teraźniejsi poprzez całą przeszłość. Pracę wiekową narodów pochłońmy w siebie i okażmy jej duchową logikę w naszej teraźniejszej naturze. A przelot nasz nad wiekami prac ludzkich niech będzie szybki, ducha tylko widzący i prawdziwych jego zwycięstw ciekawy". To chyba najpiękniejsza część hermeneutyki Słowackiego (RK, 179).

Trudno oprzeć się wrażeniu, że kreśląc główne rysy uprawianej przez Słowackiego „hermeneutyki", Przybylski charakteryzuje jednocześnie bliski jemu samemu model obcowania z kulturą. W owej koncepcji można oczywiście dostrzec wyraźne znamiona Gadamerowskiej „fuzji horyzontów" – głębokiego, znoszącego dystans dialogu z tradycją, „czytania" i jednocześnie „bycia czytanym". Nie trzeba udowadniać, że takie rozumienie hermeneutyki wykracza daleko poza kategorię procedury naukowej. Hermeneutyka staje się

---

[61] „Hermeneutyka obecna w pismach Ryszarda Przybylskiego nie stanowi [...] jednolitego sposobu postępowania analitycznego z tekstami literackimi ani też z innymi dziełami sztuki. Jest ona opisywana przez uczonego zazwyczaj za pomocą kategorii uczestnictwa w kulturze rozumianej jako „pozaczasowa, wielka rozmowa" czy też jako pewien rodzaj więzi, która łączy nas z naszymi przodkami." (A. Faltyn, dz. cyt., s. 389.)
[62] Tamże.
[63] Tamże, s. 524.

tu przede wszystkim narzędziem, czy może raczej należałoby powiedzieć drogą do budowania własnej tożsamości w relacji do uniwersum kultury.

Pojedyncze teksty, w których Przybylski eksplicytnie i w sposób bardziej usystematyzowany wypowiadał się na temat swych metodologicznych wyborów, pochodzą z lat osiemdziesiątych. Najważniejszym spośród nich jest bez wątpienia wydrukowany w roku 1980 na łamach czasopisma „Znak" szkic zatytułowany *Współczesny humanista wobec antropologii chrześcijańskiej*, będący swoistym metodologicznym wyznaniem wiary warszawskiego uczonego. Przybylski wyraźnie opowiedział się tu przeciwko strukturalizmowi, proponując wszak nazywać jego rodzimą wersję „neoformalizmem" (ze względu na silne zakorzenienie tej formacji w myśli rosyjskich formalistów i stosunkowo niewielkie inspiracje narratologią francuską, którą autor *Ogrodów romantyków* zdawał się postrzegać jako strukturalizm *sensu stricto*). Zarzuty, które Przybylski kierował pod adresem „noeformalistycznie" zorientowanego literaturoznawstwa, koncentrowały się wokół trzech podstawowych problemów czy wątków. Pierwszy z nich wiązał się z kwestią metodologicznych nadwyżek charakteryzujących, w ocenie Przybylskiego, postępowanie badawcze strukturalistów; drugi – z pytaniem o rolę podmiotowości autora i badacza w procesie analizy dzieła literackiego; trzeci – z namysłem nad etycznymi oraz społeczno-politycznymi powinnościami humanisty(ki). Przyjrzyjmy się każdemu z nich bliżej, wyznaczają one bowiem zarazem trzy najważniejsze kierunki hermeneutycznej refleksji Przybylskiego. Zacznijmy od pierwszej z wymienionych kwestii.

Przybylski wielokrotnie wypowiadał się z dezaprobatą na temat nadmiernych scjentystycznych ambicji nauk humanistycznych oraz krytykował dążenia literaturoznawców do przesadnej metodologicznej ścisłości i czystości dziedziny. Strukturalistom zarzucał, że posługują się tekstami literackimi w sposób instrumentalny, iż uciekają sie do rozmaitych redukcji, aby tylko potwierdzić funkcjonalności zastosowanej metody badawczej. Ten sceptycyzm względem naukowości – rozumianej w takim znaczeniu, jakie nadało temu terminowi przyrodoznawstwo – eseista dzielił z całą właściwie dwudziestowieczną myślą hermeneutyczną, która chciała w sobie widzieć nie szkołę metodologii, lecz raczej postawę egzystencjalną, pewien sposób rozumienia, czy nawet szerzej – „bycia-w-świecie" – by przywołać znaną formułę Martina Heideggera.

> Hermeneutyka to nie tyle metoda – pisał Gadamer – co postawa człowieka, który chce zrozumieć innego człowieka, albo – jako słuchacz bądź czytelnik – chce zrozumieć językową wypowiedź. Ale zawsze chodzi o zrozumienie tego jednego człowieka, tego jednego tekstu. Interpretator, który faktycznie opanował wszystkie

naukowe metody, zastosuje je tylko po to, by umożliwić doświadczenie wiersza przez lepsze zrozumienie. Nie będzie na ślepo posługiwał się tekstem, by zastosować metody[64].

Podążając za tą intuicją, autor *Cienia jaskółki* nie nadawał hermeneutyce statusu teorii, systemu czy metody, nawet więcej – pozostawał powyższym terminom zdecydowanie niechętny. Przybylski konsekwentnie unikał składania „twardych" metodologicznych deklaracji (co nie znaczy jednak, że w jego tekstach brak metateoretycznej refleksji), a swą niechęć do podobnych praktyk motywował powołując się na tradycję dawnej – to znaczy: przedpozytywistycznej – humanistyki, która nie potrzebowała, jak często się wyrażał się, „apriorycznej metody", aby istnieć i przynosić owoce.

Za dawnych czasów, kiedy matka nasza filologia pełniła u antropologii służbę w stopniu hetmana, humanista nie wtłaczał swej żywej myśli w jakiś przyjęty z góry i niezmienny schemat metodologiczny. Dla Marcina Lutra, Erazma z Rotterdamu i Ignacego Loyoli (w tym trójkącie powstała nowożytna humanistyka) metoda potraktowana jako aprioryczny schemat kładła kres myśleniu. Każdy z tych humanistów znajdował się w drodze, której kierunek i cel niknął w transcendencji. Nikt z nich nie twierdził, że wynalazł maszynkę, która gwarantuje bezwzględnie prawdziwy rezultat. Każdy z nich był tylko rozmówcą a nie wyrocznią. Współczesny scjentysta ma siebie za Ostateczną Instancję. Tego rodzaju byt jest czasem niezgorszym inżynierem. Zgodnie z panującym od wieku XVII mitem, wytwarzanie przez siebie maszynki buduje na podstawach naukowych. Ponieważ podstawą i gwarancją naukowości jest dzisiaj wykoncypowana i aprioryczna metoda, Ostateczna Instancja w sprawie czytania tekstów literackich musi sie wylegitymować spójnym i uniwersalnym systemem badań, schematem metodologicznym, z którym jak z ekierką biega po wielkim gmachu naszej kultury i mierzy różne jego kąty. Najczęściej zresztą tylko proste kąty, których w tym dziwnym pałacu jest akurat bardzo mało[65]

– pisał eseista w roku 1980, nie szczędząc kąśliwej ironii pod adresem postaw „neoformalistycznych". Pięć lat później, we wstępie do zbioru szkiców *Wtajemniczenie w los*, Przybylski zwracał się do swych czytelników w podobnym duchu:

Nie ma [...] w tej książce żadnego naukowego porządku, ponieważ nasz los od kolebki do grobu jest świętym, bo świętym, ale bałaganem. [...] Zamiast podręcznikowej wiedzy proponuję więc czytelnikowi wędrówkę od ogniska do ogniska, jak w obozie, nad którym przed czekającą nas o świcie bitwą o człowieka zapadła niespokojna noc (WL, 8).

Badawczej praktyce scjentysty, opisanej tu w sposób iście bezkompromisowy, Przybylski przeciwstawił lekturę humanisty, czyli po prostu lekturę hermeneutyczną, którą – podążając śladem Paula Ricœura – eseista opisywał jako nacechowaną przez „myślenie medytujące"

[64] H.-G. Gadamer, *Czy poeci umilkną?*, wybór, oprac. J. Margański, tłum. M. Łukasiewicz, wstęp K. Bartoszyński, Bydgoszcz 1998, s. 160.
[65] R. Przybylski, *Współczesny humanista wobec antropologii chrześcijańskiej*, „Znak" 1980, nr 11, s. 1426.

oraz bezpośrednio powiązaną z antropologią chrześcijańską[66]. Dodajmy jednak, że tą ostatnią kategorią uczony posłużył się w sposób szczególny, a mianowicie uczynił z niej *sui generis* postawę metodologiczną. Autor *Pustelników i demonów* powiadał bowiem, że podstawą chrześcijańskiej wizji człowieka jest, z jednej strony, optyka silnie personalistyczna, głębokie przeżycie podmiotu-osoby, z drugiej zaś – wyobrażenie ludzkiej egzystencji jako sytuacji zanurzenia w tajemnicy i niepewności. Człowiek biblijny – tłumaczył Przybylski – był nieustannie stawiany wobec „zdarzeń-tajemnic", których interpretacja pozwalała mu określić własną tożsamość oraz tożsamość wspólnoty, do której przynależał. W proponowanym przez eseistę ujęciu akt lektury, czy w ogóle każdy akt epistemologiczny, jawi się zatem jako spotkanie z tajemnicą.

> Tekst literacki – czytamy – stanowi tajemnicę, którą należy starać się rozwiązać, ale aprioryczny systemat nie może w tym zadaniu pomóc, ponieważ nie ma takiego systematu, który potrafiłby otworzyć nieskończoną ilość niesłychanie różnych tajemnic. Antropologia chrześcijańska ufa w takich wypadkach żywej refleksji, która ma przynajmniej tę jedną zaletę, że nie jest skrępowana przez uniwersalny schemat.

I nieco dalej:

> Z punktu widzenia antropologii chrześcijańskiej poznanie utworu literackiego jakie proponuje neoformalizm ma charakter automatyczny. Skomponowany przez tę metodę kwestionariusz pytań ustalono przed spotkaniem z dziełem. [...] Ankietowanie zastępuje dialog humanisty z personą osoby, z tekstem. Likwiduje żywe spotkanie, podczas którego rodzą się nieprzewidziane pytania i mnożą się tajemnice.

Przybylski powiada ponadto, że literatura ma funkcję kerygmatyczną (od gr. *κήρυγμα* [*kḗrygma*]) – zawsze przynosi bowiem swego rodzaju obwieszczenie, orędzie, proklamację. Formułowana przez uczonego wykładnia interpretacji kerygmatycznej ma jednak wymiar nie tyle – lub nie tylko – religijny, ile egzystencjalny. „Dobrą Nowiną" głoszoną przez literaturę jest bowiem przede wszystkim „prawda" o charakterze antropologicznym czy egzystencjalnym właśnie – zapis czyjegoś żywego doświadczenia, „tajemnicze przesłanie osoby do innego"[67]. Jest to zaś takie doświadczenie prawdy, które wymyka się czysto naukowemu oglądowi.

Dotykamy w tym miejscu drugiego punku spornego między hermeneutyką a strukturalizmem, a mianowicie stosunku obu formacji do problemu podmiotowości – zarówno autora dzieła literackiego, jak i jego badacza. Ujmując rzecz możliwie najbardziej skrótowo,

---

[66] Zob. P. Ricœur, *Struktura a hermeneutyka*, tłum. K. Tarnowski [w:] tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 147-182.
[67] R. Przybylski, *Współczesny humanista...*, dz. cyt., s. 1431.

można powiedzieć, że autor tekstu traktowany był przez strukturalistów jako byt wewnątrztekstowy, a zatem: językowy (będący dysponentem reguł uporządkowania tekstu ustalonych w sposób rozmyślny i nastawiony na wywołanie określonego czytelniczego efektu). Nadawcę tekstu określano pojęciem „podmiotu czynności twórczych". Rolę badacza opisywano zaś za pomocą kategorii „podmiotu epistemologicznego" – którego zadaniem było dokonywanie bezstronnej, obiektywnej analizy, wolnej od sądów wartościujących i wszelkich idiosynkrazji. Hermeneutyka odwrotnie – wiązała autora tekstu z pozaliterackim kontekstem jego istnienia oraz przekonywała, że warunkiem każdego rozumienia jest – powtórzmy – rozumienie wstępne, a co za tym idzie – że nie istnieje nic takiego jak czysto naukowy, bezosobowy akt epistemologiczny. Na uprawianą przez Przybylskiego historię literatury należy spojrzeć w taki właśnie sposób, jak nakazuje hermeneutyka (a wśród bardziej „nowoczesnych" języków badawczych, na przykład, antropologicznie zorientowane literaturoznawstwo): jako na opowieść rozwijaną przez konkretną osobę, autora „z krwi i kości", dźwigającego określony bagaż biograficznych przeżyć i historycznych doświadczeń. Ukształtowanego tak przez lektury oraz rozmaite „przygody intelektualne", jak i przez relacje z innymi ludźmi, spotkania, podróże. Ograniczonego – jak każdy człowiek – czasem, kulturą i narodem, które reprezentował, a także, *last but not least*, własnym ciałem – przeżywanie czasu biologicznego jest bowiem istotnym wątkiem pisarstwa Przybylskiego, na co już zresztą wskazywano[68].

Do przyjęcia podobnej optyki zachęca sama materia esejów Przybylskiego, który traktował literaturę i kulturę jako zjawiska ze wszech miar antropologiczne, czy egzystencjalne – stanowiące nade wszystko źródło wiedzy o człowieku i przypisanych ludzkiej kondycji doświadczeniach, wyborach, lękach. Autor *Ogrodów romantyków* był przekonany, że każdy tekst nosi sygnaturę swego autora, że osoba twórcy jest i musi być wpisana w dzieło. Dlatego też żarliwie występował przeciw wszelkim przejawom minoryzowania znaczenia osoby autora przez badaczy literatury, zarzucając ten „występek" przede wszystkim właśnie strukturalistom.

> Wszystkie teksty kultury, wiersze, obrazy, uroczystości, pieśni, ryty, miasta, są interpretacją życia i zakładają człowieka jako ich autora. Są to prawdy elementarne, ale w dzisiejszych czasach, kiedy tak często zapomina się o autorze i żywą treść ludzką rozwadnia się w abstrakcyjnym procesie lub w mechanicznej zabawce, bezczelnie nazywanej niekiedy strukturą, warto o tym pamiętać (WGB, 115)

[68] Zob. A. Faltyn, *Ciało i tekst. Ryszard Przybylski o problemach egzystencji w literaturze* [w:] tegoż, dz. cyt., s. 293-333; D. Ulicka, *Ja czytam moje czytanie*, dz. cyt., s. 168.

– czytamy w eseju *Wdzięczny gość Boga.* Całość pisarskiego dorobku Przybylskiego jest wyrazem konsekwentnego i wytrwałego upominania się o autora, pamięci o nim, dowartościowywania go. Autora, w którym widzi się nie byt tekstowy, lecz rzeczywistą osobę – człowieka o konkretnym nazwisku i określonej biografii. Prawidłowość tę możemy obserwować na dwu poziomach twórczości eseisty. Pierwszy z nich wyznacza to, w jaki sposób omawiał on dzieła innych twórców. U Przybylskiego autor zawsze jest obecny w owocach swej umysłowej pracy. Warszawski uczony nigdy nie analizował tekstów w izolacji – nie tylko od historycznoliterackiego procesu, z którego się wyłoniły, lecz przede wszystkim od pozaliterackiego, biograficzno-historycznego kontekstu ich powstania. Wspomina więc o wydarzeniach z życia autora, których echa pobrzmiewają w wierszu czy obrazie, śledzi intelektualną drogę, jaką artysta przebył, aby napisać dany tekst, a gdy istnieje taka potrzeba, zarysowuje historyczno-polityczne tło powstania dzieła. Przykłady takiego postępowania można mnożyć. Przynosi je właściwie każda z prac autora *Baśni zimowej*. Przywołajmy jedną z nich. Omawiając cykl wierszy Anny Achmatowej *Kwitnący głóg. Ze spalonego zeszytu*, Przybylski opowiada jednocześnie o historii krótkiej, lecz burzliwej znajomości rosyjskiej poetki z Isaiahem Berlinem (zob. MPNU, 15-57). Eseista pisze też o fali sowieckich prześladowań, jakie spotkały autorkę oraz jej syna, Lwa Gumilowa, w następstwie dwu spotkań z autorem *Czterech esejów o wolności* w grudniu 1945 roku i styczniu 1946 roku. Rekonstruując dzieje znajomości obojga twórców, Przybylski sięga do różnych źródeł. Cytaty z teoretycznych rozpraw i monografii twórczości Achmatowej przeplata własnymi wspomnieniami o poetce. Czyni tak po to, by jak najbardziej sugestywnie nakreślić wizerunek osoby, jej sposób bycia: skłonność do ironizowania, opanowanie i trzeźwość myślenia, wrażliwość na groteskowo-tragiczną naturę ludzkiego losu. W ocenie Przybylskiego wymienione cechy wyznaczać miały osobowościowy rys Anny Andrejewny, trwale obecny w omawianym poetyckim cyklu i determinujący jego kształt i wymowę, a pomijany lub zniekształcany przez niektórych komentatorów jej twórczości, przede wszystkim zaś przez samego Berlina.

Drugim przejawem troski o autora, z jaką spotykamy się w eseistyce Przybylskiego jest to, w jaki sposób on sam uprawiał historię literatury i kultury. Czynił to zawsze, by tak rzec, podmiotowo i z osobistym zaangażowaniem. Autor *Baśni zimowej* nie próbował zniknąć z kart swoich książek, ponieważ uważał, że marzenie o w pełni obiektywnym tekście literaturoznawczym, wypreparowanym z osobowości i emocji badacza, jest nierealną, a co więcej szkodliwą mrzonką. Jak przekonywał w jednym z artykułów:

> Poznanie, również naukowe, ma przecież charakter osobowy i historyczny. Świat i jego zjawiska poznaje przecież osoba. Naraża to ludzkość na niepewność, spory, przygodę, awantury i wszelki życiodajny harmider[69].

Przybylski twierdził, że oko humanisty nie jest i nie może być wolne od idiosynkratycznych ograniczeń, preferencji i antypatii, prywatnych „obsesji" oraz „natręctw", które nawarstwiają się wraz z przyrostem życiowego doświadczenia i z którymi, czy tego chcemy, czy też nie, przystępujemy do interpretacji tekstów kultury. Eliminując pierwiastek indywidualny w imię ścigania obiektywistycznego ideału nauk ścisłych, dyskurs humanistyczny nie tylko dobrowolnie wyrzeka się własnej specyfiki, ale wręcz traci rację bytu. Odrzuca bowiem własną istotę, główny punkt odniesienia, podważając to, co buduje wiarygodność i autentyczność wypowiedzi: obecność czującego i myślącego podmiotu. Zgodnie z założeniami Przybylskiego to właśnie egzystencjalne doświadczenie interpretującego jest tym czynnikiem, który w znacznym stopniu determinuje sposób rozumienia tekstu literackiego. Co więcej, badacz podkreślał, że interpretacja danego tekstu może się różnić nie tylko ze względu na odbiorcę, ale nawet w zależności od momentu życia, w którym ten sam czytelnik zasiada do lektury. Co za tym idzie, nie istnieje jedna, stabilna, ustanowiona raz na zawsze ahistoryczna „naukowa prawda" o dziele literackim, do której możemy dotrzeć, jeżeli tylko wykorzystamy do tego celu odpowiednie narzędzie badawcze. Zasadniczy rys postawy Przybylskiego (odróżniający ją zarazem od postawy tradycyjnego historyka literatury), wyznaczałyby zatem – z jednaj strony – empatia: próba zrozumienia autora, współ-odczuwania z nim, oraz – z drugiej strony – projekcja: rzutowanie własnego egzystencjalnego doświadczenia na ekran cudzego tekstu, czy może raczej – przepuszczanie tegoż tekstu przez filtr osobistej sytuacji egzystencjalnej. Postawa ta znajduje doskonały wyraz we fragmencie otwierającym tom *Odwieczna Rosja*:

> Gdybym nie miał osobistych porachunków z państwem rosyjskim, od dnia 17 września 1939 roku do dnia dzisiejszego; gdybym nie spędził części swego życia ze wspaniałymi Rosjanami, od zwykłych sołdatów zaczynając, na Annie Achmatowej kończąc, nie zdołałbym pojąć znaczenia twórczości i zachowań Osipa Mandelsztama w wyrocznym roku 1917 (OR, 5).

Pisząc o postawie Przybylskiego jako badacza literatury i kultury – oraz o aprobowanych i odrzucanych przezeń modelach uprawiania literaturoznawstwa – należy wspomnieć o szkicu Dariusza Czai *Elementarz humanisty*. Nie kryjąc głębokiego entuzjazmu względem „metody" Przybylskiego, badacz pisze tam z mocą:

---

69 R. Przybylski, *Współczesny humanista...*, dz. cyt., s. 1430.

dla Przybylskiego humanista to nie jest urzędnik nauki, wyniosły badacz, ani nawet przenikliwy analityk. To raczej ktoś, kto przychodzi do tekstu z własnymi pytaniami, z własnym bólem i z własnymi ciemnościami. To ktoś, kto **nie wie** (przecież gdyby wiedział, to by nie pytał!). To ktoś, kto czyta tekst – ba, kto przyswaja go, inkorporuje, w pewien sposób bierze go w siebie na własność – nie po to, by go rozkręcić na śrubki i do końca roztajemniczyć, ale żeby się czegoś odeń dowiedzieć. Dla niego tekst nie jest pożywką dla retorycznych czy erudycyjnych popisów. Tekst staje się ważnym „tu i teraz" zapisem, w którym szukał będzie on odpowiedzi na swoje pytania. Celem więc najważniejszym humanisty nie będzie obwieszony girlandami przypisów rezultat poznawczy, ale to, jak mądrość wyczytaną w tekście (a nie wczytaną w tekst!) będzie można zaaplikować do życia. Inaczej mówiąc, obchodzi go raczej to, w jaki sposób interpretowane dzieło oświetlić może ciemności naszej egzystencji, interesuje go nie tyle zysk poznawczy mierzony liczbą cytowań, co raczej to, czy i na ile będziemy umieli się w nim rozpoznać. I wreszcie to, czy dzieło wejdzie w owocny poznawczo rezonans z naszym realnym życiem[70].

Refleksja humanistyczna Przybylskiego, uprawiana pod prąd „obiektywistycznych" i „formalistycznych" tendencji, jest silnie zakotwiczona w egzystencji oraz stanowi wezwanie do namysłu tyleż nad kulturą, co nad „ja" i podzielanymi przez nie wartościami. Jest zarazem uczonym wywodem na temat tekstów literackich, dzieł malarskich czy filozoficznych koncepcji oraz podejmowanym wciąż od nowa wysiłkiem samookreślenia[71].

Dlatego też wypełnianie luk na mapie badań literackich, pojmowane jako cel sam w sobie, nigdy autora *Et in Arcadia ego* nie interesowało. Przybylski konsekwentnie odmawiał zajmowania się problemami, które nie wypływałyby z rzeczywistej fascynacji czy pasji i nie byłyby dyktowane przez wewnętrzną potrzebę. W rozmowie z Krystyną Czerni eseista wspominał:

Nowosielski, podobnie jak Różewicz, namawiali mnie, żebym napisał drugi tom o Dostojewskim, ale ja już nie mogłem z nim dłużej rozmawiać. Przerzuciłem się wtedy na Czechowa, on stał się dla mnie tym pisarzem, z którym zasiada się do biesiady[72].

Początkowo badacz nie chciał ulec również sugestiom Marii Janion, która próbowała nakłonić go do napisania kolejnej (po *Podróży Juliusza Słowackiego na Wschód*) książki o autorze *Króla Ducha*[73]:

[70]D. Czaja, *Elementarz humanisty* [w:] *Mistrz...*, dz. cyt., s. 19 (podkr. oryginalne).
[71] Z tego zapewne powodu Jerzy Madejski sytuuje twórczość Przybylskiego w ramach autobiograficznego nurtu w dyskursie literaturoznawczym. „Ten typ dyskursu – tłumaczy Madejski – pozwala wystąpić badaczowi już nie w imieniu dyscypliny, nauki, społeczności, ale w imieniu swoim, tu sam badacz staje się w części przedmiotem analizy, pisanie bywa rozpoznawaniem biografii. Dyskurs autobiograficzny jest też zwrócony najszerzej na przedstawienie motywacji pisania naukowego. W tym typie narracji następuje wycofanie z dyskusji, w rozumieniu retorycznej wymiany opinii. Ten rodzaj wypowiedzi sam wymaga interpretacji" (J. Madejski, *Od manifestu do autobiografii. O współczesnych typach dyskursu literaturoznawczego* [w:] *Osoba w literaturze i komunikacji literackiej*, dz. cyt., s. 42.)
[72] *Do prawdziwej wiary trzeba odwagi...*, dz. cyt., s. 80.

Dlatego nie mogłem – a tak mnie namawiałaś – napisać książki o Juliuszu Słowackim, ponieważ to był szalony romantyk i ja go nie mogę zaakceptować. [...] Na stare lata nie chcę już opisywać. Nie chcę się zajmować czymś, co by mnie nie wyrażało, tylko tak opisywać da samego opisywania. Nie chcę. Jestem historykiem literatury, ale nie... [...] Trzeba się chwytać za to, co nas strasznie fascynuje[74].

Lektura książek Przybylskiego dostarcza licznych dowodów na to, że punkt wyjścia dla prac nad jakimś problemem, zjawiskiem czy twórczością konkretnego autora korespondowały z życiowymi poszukiwaniami samego eseisty. Pisząc o autoprezentacyjnych wątkach eseistyki Czesława Miłosza, Michał Paweł Markowski przekonywał, że pisma autora *Zniewolonego umysłu* charakteryzuje „podwójny ruch hermeneutyczny". Podwójny, ponieważ zmierzający jednocześnie:

ku egzegezie „ja" i ku rozszyfrowywaniu znaków rozrzuconych po kulturze. W obu przypadkach stawka jest wysoka: jest to „coś więcej niż literatura" [...], wymykający się racjonalnym tłumaczeniom ślad egzystencji[75].

Powyższe rozpoznanie bez trudu odnieść można również do interpretacyjnej praktyki Przybylskiego. Oba kierunki hermeneutycznej refleksji pozostają tu ze sobą ściśle związane. Rozszyfrowywanie owych „rozrzuconych po kulturze" znaków: lektura poezji oraz prozy, egzegetyka biblijna i patrystyczna, przypatrywanie się malowidłom czy osiemnastowiecznym klasycystycznym ogrodom, służyło – powtórzmy – próbie samookreślenia podmiotu. Chcąc zrozumieć własne doświadczenia, autor *Baśni zimowej* odnajdywał świadectwa podobnych przeżyć i rozterek utrwalonych w tekstach kultury – traktowanych przede wszystkim jako skarbiec antropologicznej wiedzy, która nigdy nie traci na aktualności. We wstępie do zbioru szkiców *Wtajemniczenie w los* Przybylski przekonuje, że humanista:

pyta o sens tego wiru namiętności i cierpień, który nazywa się życiem. Nie jest to pytanie uczonego. To jest pytanie bezradnego i udręczonego, ale spragnionego światła człowieka. Jak każdy człowiek, humanista upada bowiem pod ciężarem najprostszych pytań i szuka na nie odpowiedzi u zmarłych przodków (WL, 6-7).

U źródeł esejów autora *Uśmiechu Demokryta* nie leżała zatem czysto naukowa ciekawość badacza, lecz, jak pisał Czaja, egzystencjalna „ciemność", którą „spragniony światła" autor pragnął choć trochę rozjaśnić poprzez hermeneutyczny dialog z tekstem, będącym skądinąd zapisem „ciemności" innego człowieka, który żył kiedyś (lub nadal żyje) i także zmagał się ze

---

[73] Jak wiadomo, trzy lata później Przybylski zdecydował się jednak opublikować esej poświęcony w znacznej mierze właśnie Słowackiemu (*Rozhukany koń. Esej o Myśleniu Juliusza Słowackiego*).
[74] *Każdy mówi drugiemu, że nie jest Bogiem. Rozmawiają prof. Maria Janion i prof. Ryszard Przybylski*, „Konteksty" 1996, nr 3-4 (234-235), s. 35.
[75] M. P. Markowski, *Miłosz: dylemat autoprezentacji* [w:] *Polski esej. Studia*, red. M. Wyka, Kraków 1991, s. 160.

swymi „przeklętymi problemami". W jednym z listów do Tadeusza Różewicza Przybylski zwrócił się do przyjaciela ze znamienną prośbą:

> Błagam Pana, niech Pan napisze wiersz „historyczny" o tej dżumie z roku 1348, która zabrała obu Lorenzettich i tylu innych. Ta dżuma nie daje mi spokoju a nie mogę napisać szkicu. Przeczytany wiersz by mnie wyzwolił z obsesji[76] (podkr. moje – A.L.).

Przyjrzyjmy się kilku przykładom podobnych związków dyskursu i egzystencji, które odnajdujemy w twórczości autora *Słowa i milczenia Bohatera Polaków*. Gdy w eseju *Pustelnicy i demony* Przybylski zapewnia, że jednym z najważniejszych powodów ucieczki wczesnochrześcijańskich mnichów do eremów było zmęczenie jałowością ówczesnego życia chrześcijańskiego i upolitycznieniem Kościoła, jednocześnie – trudno mieć co do tego wątpliwości – daje wyraz własnej niechęci wobec dominującego w Polsce typu religijności oraz zniecierpliwienia kształtem zinstytucjonalizowanego życia duchowego w kraju. We wstępie do eseju Przybylski pisze z mocą:

> Tęsknota do eremów i klasztorów narodziła się z troski o czystość chrześcijaństwa. [...] Święte szaleństwo zostało wywołane w poważnej mierze prze kłopoty ówczesnego Kościoła. [...] Monachizm był więc odpowiedzią na kryzys ówczesnego modelu religijności chrześcijańskiej, propagowanej przez hierarchię. Stał się poważną sprawą całej wspólnoty chrześcijańskiej. Wywołał ból, którego nie znał św. Paweł: rozdźwięk między „człowiekiem wewnętrznym" a Kościołem. Dręczy on chrześcijaństwo już od dłuższego czasu. W Polsce próbowano go stłamsić dziecinnym triumfalizmem, rzecz jasna bezskutecznie (PD, 14).

Z kolei w liście do Jerzego Nowosielskiego – datowanym na 5 grudnia 1993 roku, a zatem pisanym rok przed publikacją szkicu o pustelnikach – eseista przyznawał z goryczą:

> [...] pewne jest, że doświadczyłem wyjątkowego i odpychającego kryzysu polskiego Kościoła rzymskokatolickiego. Od bardzo wielu lat żyję już poza tą wspólnotą i dzisiaj wiem, że w tym wypadku religijność została spostponowana przez duchowieństwo, głównie przez hierarchię i to bardzo wysoką, ostatnio najwyższą. Problem w tym, czy człowiek wygnany poza Kościół przez pazernych kapłanów i ogłupiały tłum, jest jeszcze człowiekiem religijnym. Kim jest ta religijna sierota[77]?

Lata powstawania *Pustelników i demonów* zbiegają się ponadto z okresem, w którym sam Przybylski zaczyna wieść nieco samotnicze życie: wycofuje się powoli z aktywności akademickiej, by poświęcić się wyłącznie pisaniu esejów. O swojej twórczości pisze wprost

---

[76] K. Czerni, *W drodze do Emaus*..., dz. cyt., s. 39.
[77] *Korespondencja Jerzego Nowosielskiego i Ryszarda Przybylskiego*..., dz. cyt., s. 101.

jako o „wyplatanym koszyku pustelnika"[78], jego przyjaciele zaś nazywają warszawskie mieszkanie eseisty pustelniczą celą *abby* Ryszarda.

Lub inny przykład. W wywiadzie opublikowanym na łamach „Znaku" Przybylski opowiadał o tym, jak w dzień po wigilii Bożego Narodzenia 1981 roku – spędzonej wraz z Julią Hartwig i Arturem Międzyrzeckim – rozpoczął pracę nad esejem *Homilie na Ewangelię Dzieciństwa*:

> Boże Narodzenie spędziłem jeszcze z nimi, ale drugiego dnia zrozumiałem: mam jechać do domu i rozpocząć pracę na tą książką. Wiedziałem mniej więcej, co nas czeka – że stan wojenny to nie będzie nic dobrego. Nie sądziłem, że oni się zdobędą na jakieś specjalne prześladowania, ale przypuszczałem, że większość ludzi, w tym ja, będzie mieć problemy psychiczne. Najważniejsze było jakoś przetrwać... A tu Boże Narodzenie, czyli dzieciństwo. A jak dzieciństwo, to ostatnie resztki pięknego świata. Nic już w życiu piękniejszego nie miałem, niż Boże Narodzenie przed '39 rokiem! I w tej atmosferze – czegoś bezgranicznie pięknego – zasiadłem do pisania książki[79].

Okoliczności historyczne, w których powstaje książka, znajdują odzwierciedlenie przede wszystkim w przedmowie do tekstu. Rozwijana tam opowieść o podboju Italii przez plemię Longobardów w VI w., choć bez wątpienia niesie uniwersalne treści, stanowi przecież zarazem czytelną aluzję do bieżących wydarzeń politycznych. Tak też była odbierana przez czytelników pierwszego wydania tomu, na co zwracał uwagę na przykład Zbigniew Mikołejko. Jak wspominał filozof:

> W późnym stanie wojennym my, nieliczni ówcześni czytelnicy pallotyńskiego wydania "Homilii..." (Paryż 1986), z oczywistych względów ubieraliśmy owych longobardzkich barbarzyńców w maski przygodne, stroiliśmy ich w maszkarony tamtego gorzkiego czasu. Nakładaliśmy im czarne, generalskie okulary, kurtki "moro" i przyprawiali uszy Jerzego Urbana[80].

Ogrom zła i odrobina dobra jest z kolei esejem, który powstaje w okresie, w którym tematy osamotnienia, zwątpienia i śmierci (a także pytania o to, co i czy cokolwiek po niej nastąpi) dyktują 78-letniemu wówczas autorowi jego najintymniejsze egzystencjalne lęki. Z mitem spokojnej, pogodnej i spełnionej starości Przybylski bezlitośnie rozprawił się wszakże już kilka lat wcześniej w *Baśni zimowej*, gdzie pisał pamiętnie:

---

[78] Tamże, s. 103.
[79] *Do prawdziwej wiary trzeba odwagi...*, dz. cyt., s. 86.
[80] Z. Mikołejko, *Jezus i „czary łowca". Wiara Ryszarda Przybylskiego*, „Tygodnik Powszechny" 2008, nr 3 [online], 18 lutego 2008 [dostęp: wrzesień 2018]. Tekst dostępny w Internecie: <https://www.tygodnikpowszechny.pl/jezus-i-czarny-lowca-133327?language=pl>.

„Ja" jest dziełem myślącego ciała, czującej gliny. Na starość chowa się najczęściej w czaszce utytłanej prochem. […] Stary Człowiek, nawet jeśli jest nadal radosny i twórczy, naprawdę już umarł. Żyje w ziemi i żywi się ziemią. Odżywia się tylko „pokarmami ziemskimi", chyba że zaproszony na Wieczerzę Pana grzeje się w Kuchni Anielskiej. Usta, w których powstają słowa; czaszka, w której kołacze się myśl, pełne są już piachu (BZ, 132-133).

Ostatni z wymienionych esejów – szczególnie intymny i pierwszoosobowy – jest chyba najlepszym przykładem omawianej cechy pisarstwa Przybylskiego. Nic w tym dziwnego. Anna Legeżyńska, czytając późne teksty polskich „Starych Poetów" (Iwaszkiewicza, Miłosza, Szymborskiej, Hartwig, Różewicza, Herberta, Miłobędzkiej, Kozioł), w tym także *Baśń zimową* Przybylskiego, przekonująco ukazywała, że senilna twórczość w sposób szczególny sprzyja „autorefleksji Ja, podejmującego trud odzyskiwania tożsamości"[81]. Opowiadając o schyłku życia artystów i filozofów (między innymi: Sokratesa, Immanuela Kanta, Michała Anioła, Jarosława Iwaszkiewicza czy Tadeusza Różewicza), eseista wielokrotnie przywołuje obrazy niedołężniejącego ciała, gasnącego umysłu czy niszczejącego mieszkania, zamykających starego człowieka już za życia w grobie. Pisząc o tych doświadczeniach i interpretując poświęcone im teksty, Przybylski, co oczywiste, odczytuje jednocześnie „tekst" własnej starości, dochodząc do gorzkiego, pozbawiającego wszelkich złudzeń wniosku: ostatnie lata życia człowieka nie są czasem uspokojenia, spełnienia i stabilizacji, lecz okresem doświadczania przedśmiertnego lęku i stopniowej degradacji ciała i umysłu.

Dopowiedzmy, że Przybylski tropił przejawy podobnego nastawienia – czytelniczego i pisarskiego zarazem – również w tekstach innych autorów. Niejednokrotnie przywoływał przykłady tak właśnie rozumianej hermeneutycznej postawy względem tradycji literackiej – tradycji, która staje się żywym językiem mówienia o własnym egzystencjalnym doświadczeniu. Oto fragment poświęcony jednemu z listów poetyckich Aleksandra Puszkina:

Wiersz *Do Owidiusza* (1821), tak bardzo ceniony przez samego autora, powołała do życia analogia historyczna. Rosyjski zesłaniec polityczny znalazł się raptem w pobliżu krainy, do której niegdyś cesarz Oktawian August kazał wyjechać Owidiuszowi. Analogia narzucała się wręcz nieodparcie, toteż Puszkin zamienił swój wiersz zamienił swój wiersz w cykl zestawień. Owidiusz został wygnany przemocą – Puszkin uważał się za dobrowolnego wygnańca. Owidiusz kajał się i błagał o cofnięcie wyroku – Puszkin nie chce wylewać łez. Ale Owidiusz tęsknił do Wiecznego Miasta – Puszkin do Petersburga. To zestawienie Petropolu z Rzymem było wówczas nagminne. Podobieństwo narzucało się samo, dlatego *Żale* Owidiusza stały się nagle „żywe", utraciły konwencjonalność. Ożyła w nich rozpacz i ból wszystkich wygnańców. Analogia historyczna przekształciła się w „komunię dusz", która ponad wiekami, dzięki archetypowym sytuacjom

[81] A. Legeżyńska, *Poezja jako hermeneutyka „trzeciego" wieku*, „Pogranicza" 2011, nr 2(91), s. 9.

> egzystencjalnym, łączy ludzi w cierpieniu i współczuciu. To już nie Puszkin mówi o swojej niedoli. To w jego imieniu napisał elegię Owidiusz. To już nie Owidiusz, lecz Puszkin widzi, jak barbarzyńcy suną ku twierdzy przez zlodowaciałą rzekę (WGB, 18).

Powtórzmy zatem: wydaje się, że w przypadku znakomitej większości esejów Przybylskiego impuls do pisania pochodził wprost z życia, że wybór omawianych tekstów literackich (czy innych dzieł sztuki), był pokłosiem egzystencjalnego doświadczenia autora. Intuicję tę zdaje się potwierdzać również przebieg procesu twórczego, którego zarys można spróbować odsłonić w oparciu o napomknienia eseisty. Oto jak Przybylski opowiadał o rozpoczęciu prac nad esejem *Homilie na Ewangelię Dzieciństwa*:

> [...] wlazłem do domu i zacząłem latać po półkach. Bo zaczęło się od ikony *Dwunastoletni Jezus w świątyni*. I okazało się, że mam w domu mnóstwo materiałów, czyli mogę rozpocząć pracę. Potem chciałem jeszcze zrobić książę o Męce Jezusa i o Zmartwychwstaniu. Ale nie znalazłem dobrych wierszy[82].

Ta krótka, rzucona mimochodem wypowiedź pozwala wnioskować, że w eseju o dzieciństwie Jezusa – a sądzę, że z analogiczną sytuacją mamy do czynienia również w przypadku wielu innych prac Przybylskiego – wybór analizowanych tekstów kultury został ściśle podporządkowany powstałej uprzednio koncepcji autora oraz że to właśnie osobowość twórcy stanowi tutaj główne kryterium scalające i harmonizujące wywód. Bo przecież tylko w przestrzeni świadomości autora można połączyć w sensowną całość takie dzieła, jak – na przykład – cykl ikon przedstawiających narodziny Chrystusa, szkice krytyczno-polityczne Maurycego Mochnackiego i filozoficzne rozprawy Demokryta (*Uśmiech Demokryta*).

Trzecim istotnym punktem sporu Przybylskiego ze strukturalizmem jest pytanie o etyczne powinności humanistyki. Autor *Cienia jaskółki* podkreślał, że właściwe strukturalistycznemu literaturoznawstwu przeistaczanie uczonego w „bezosobową inteligencję”[83] jest praktyką „głęboko niemoralną”[84]. Uderza bowiem w integralność osoby rozumianej jako psychofizyczna całość, a więc w filozofię podmiotu, którą badacz wiązał bezpośrednio z antropologią chrześcijańską. Przede wszystkim jednak eseista podkreślał, że czyniąc wsobną, hermetyczną rzeczywistość tekstową głównym przedmiotem swych rozważań, badacz-scjentysta z świadomie odwraca wzrok od problemów historyczno-społecznego życia wspólnoty, do której należy.

[82] *Do prawdziwej wiary trzeba odwagi...*, dz. cyt., s. 86.
[83] R. Przybylski, *Współczesny humanista...*, dz. cyt., s. 1429.
[84] Tamże, s. 1430.

> Nie mogę tedy zapomnieć, że badacz przeistoczony w bezosobową inteligencję, a więc w czystą myśl bez ciała, został wyrzucony poza czas historyczny. Przypomina żyjący w szklanej osłonie wyjęty z czaszki zmarłego ciała żywy mózg geniusza z koszmarnych fantastycznych powieści. Dlatego pasuje do niego miano upiora: na świecie jeszcze, ale nie ze świata. Nie wykluczone, że ta sztucznie wypreparowana z ciała myśl dokonuje operacji naukowych (co prawda, ja akurat w to nie wierzę), ale z całą pewnością nie odbywa się to już w empirycznym świecie osób[85].

Warszawski uczony był zdania, że koncentrując się na wewnętrznej konstrukcji dzieła literackiego, tropiąc zależności łączące jego poszczególne elementy, badacz przestaje dostrzegać w tekście „pośrednika między osobami", w konsekwencji tracąc z oczu to, co stanowi główną treść literatury: zapis ludzkiego doświadczenia, „antropologiczny kerygmat". Scjentystycznie zorientowaną humanistykę Przybylski krytykował więc z podobnych pozycji, co Czesław Miłosz, który w roku 1967 pisał:

> Byłem na odczycie strukturalisty, mówił nad zwyczaj inteligentnie i jego francuskie łapki nadzwyczaj inteligentnie trzymały papierosa.
>
> Chciałem wstać i powiedzieć: ty na tej ziemi wycia i rzygowin, na tej ziemi dręczonego wszelkiego żywego stworzenia i mojej ludzkiej rozpaczy, ty, naukowcu, świnio.
>
> [...]
>
> Cóż ja z moją głupotą przeciw tobie, kolekcjonerowi zamrożonych łez, albo przeciw komputerom w Lawrence Laboratory?
>
> Ja śmieszny, tak samo jak wtedy, kiedy byłem mały i próbowałem bronić świętych gajów czy góry Synaj czy Patmos, nie rozumiejąc czego bronię i czemu.
>
> Bo dzieci podskakiwały i rymowały wyrazy i jeden chłopczyk śpiewał: „matka-szmatka", „matka-szmatka", a ja nagle rzuciłem się na niego, kopiąc i gryząc[86].

„Na ziemi wycia i rzygowin" – powiada Miłosz – ideał obiektywistycznej, zdehumanizowanej nauki (do którego dążyła atakowana przez noblistę francuska narratologia) i prawda egzystencji okazują się nieuzgadnialne. Co więcej, wybór tego pierwszego okazuje się aktem niemoralnym i godnym potępienia („ty, naukowcu, świnio"). Etycznym obowiązkiem humanisty jest zatem zwrot ku pozatekstowej rzeczywistości, intuicyjna, naiwna niemalże obrona „*sacrum*", którym stało się świadectwo cierpiącego, poszukującego sensu podmiotu. Przybylski dzielił z Miłoszem przekonanie o tym, że powinnością humanisty jest poczucie moralnej odpowiedzialności za kształt rzeczywistości społeczno-kulturowej, nieograniczające się wszakże do publicystycznego komentarza do bieżących wydarzeń politycznych. Zaangażowany ton pisarstwa Przybylskiego szczególnie

---

[85] Tamże, s. 1429-1430.
[86] C. Miłosz, *Strukturalista* [w:] tegoż, *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011, s. 547.

silnie słyszalny był w tekstach pochodzących z początku lat osiemdziesiątych, w czym niewątpliwie odnaleźć możemy wyraz panującej w owym czasie wolnościowej atmosfery intelektualnej.

> Nie chciałbym być patetyczny – pisał Przybylski w roku 1983 – ale nie mogę przemilczeć, że nasze [literaturoznawców – A.L.] obowiązki stały się obowiązkami obywatelskimi [...]. Dla Francuzów humanistyka może być zabawą intelektualną. U nas jest niezbędna jak pokarm[87].

Programowe „niezaangażowanie" strukturalizmu, pragnącego definitywne odgraniczyć naukę od sfery idei i polityki, jawiło się autorowi *Ogrodów romantyków* jako wyraz eskapizmu. Siłę hermeneutyki Przybylski dostrzegał w tym, w czym strukturaliści widzieli jej słabość – w zanurzeniu w świecie idei i wartościotwórczym potencjale. Trzeba jednakże pamiętać, że „warszawscy strukturaliści" kodyfikowali swój teoretycznoliteracki język przede wszystkim w latach sześćdziesiątych, a zatem kilkanaście lat przed czasem, gdy Przybylski kreślił swe hermeneutyczne *credo*. Sytuacja polityczna znacząco się zaś przez ten czas zmieniła. O ile w latach osiemdziesiątych deklaratywnie „apolityczna", wolna od etyczno-ideologicznych pobudek humanistyka mogła uchodzić za ucieczkę od „obywatelskich obowiązków", o tyle w latach sześćdziesiątych – gdy swoboda wypowiedzi w języku innym niż oficjalnie obowiązujący była zdecydowanie bardziej ograniczona, a wizja realnego politycznego przewrotu należała do sfery pobożnych życzeń – starania strukturalistów o to, by stworzyć i zachować w polskiej nauce pewną „niszę" wolności, jawiła się jako gest nieledwie opozycyjny.

Toczone przez Przybylskiego polemiki ze strukturalizmem nie były zatem, jak widać, pozbawione pewnych krzywdzących redukcji. Przede wszystkim zaznaczyć należy, że polski strukturalizm, o czym była już mowa, nie stanowił formacji ani tak spójnej, ani tak radykalnej w swych scjentystycznych aspiracjach jak, na przykład, strukturalizm francuski, którego przedstawiciele (m.in. Claude Bremond, Roland Barthes czy Algirdas Julien Greimas) idąc śladem strukturalnego językoznawstwa i myśli antropologicznej Claude'a Lévi-Straussa, opisywali literaturę w kategoriach „systemu", rozumianego jako zbiór uniwersalnych struktur o charakterze językowym. Proponowali też, by badać ją tak, jak lingwistyka strukturalna badała język naturalny. Działania francuskich narratologów prowadzić miały do stworzenia uniwersalnej „gramatyki literatury"[88], odkrycia ogólnych prawideł powstawania znaczenia.

---

[87] R. Przybylski, *Oni nie pisali...*, dz. cyt., s. 38, 41.
[88] Inspiracje czerpano tu przede wszystkim z gramatyki generatywno-transformacyjnej Noama Chmosky'ego oraz badań nad morfologią bajki prowadzonych przez Władimira Proppa.

Co się z tym wiąże zatrzymywali się oni często na poziomie badania lingwistycznych form, ich wzajemnych napięć i powiązań strukturalnych; ignorował to, co w literaturze indywidualne i historycznie na rzecz uogólniających, abstrakcyjnych ujęć systemowych. Polski strukturalizm, co należy podkreślić, nie wyciągnął tak radykalnych wniosków z lekcji językoznawstwa strukturalnego. Miał w swym polu zainteresowania zarówno problemy związane z pojedynczością dzieła literackiego, jak i z diachronicznym rozwojem literatury czy w końcu z interpretacją i wartościowaniem tekstu. Na istotną różnicę zachodzącą w tym zakresie między francuskim strukturalizmem a jego rodzimą wersją zwracali uwagę sami przedstawiciele „warszawskiej szkoły strukturalnej”, między innymi Michał Głowiński.

> Istotą naszych działań – wspominał autor *Czarnych sezonów* – było negowanie podziału na treść i formę, negowanie w praktyce, bo problem wydawał się archaiczny i nie warto go było osobno rozważać, a także negowanie podziału na metody zewnętrzne i wewnętrzne, mającego uzasadnienie w czasie tak zwanego przełomu antypozytywistycznego. [...] Strukturalizm polski miał charakter łagodny, czy – by tak powiedzieć – ludzki, nie ograniczał swych zainteresowań do, na przykład, szukania ogólnych schematów fabularnych, był zorientowany scjentystycznie, ale koncentrował się również na tym, co indywidualne i niepowtarzalne, nie tylko nie negował interpretacji, ale w pełni ją aprobował, czyli nie wchodził w konflikt z hermeneutyką, w wielu wypadkach żył z nią w symbiozie [89].

„Warszawscy strukturaliści” postrzegali zatem hermeneutykę nie tyle jako tradycję antagonistyczną względem własnego teoretycznoliterakiego projektu, ile jako propozycję pod pewnymi względami wobec niego komplementarną. Głowiński mówił w tym kontekście o „harmonii różnic”[90] czy „wspólnocie w różnorodności”[91]. Żywym świadectwem istnienia tej polifonicznej wspólnoty były chociażby liczne konferencje naukowe w IBL PAN, organizowane wspólnym wysiłkiem badaczy reprezentujących różne literaturoznawcze frakcje. Rzeczywistym antagonistą pozostawać miała dla strukturalistów nie hermeneutyka, lecz – powtórzmy – marksizm, w swej sprymityzowanej, stalinowskiej postaci. Ów antymarksistowski charakter polskiego strukturalizmu także stanowi pewien jego rys lokalny, gdyż, jak wiadomo, przedstawiciele strukturalizmu francuskiego niekiedy z marksizmem sympatyzowali.

Nie budzi większych wątpliwości, że ukierunkowani scjentystycznie polscy strukturaliści dążyli do maksymalnej obiektywności literaturoznawczej wypowiedzi. Wydaje się jednak, że wcale nie odcinali się oni od praktyk wartościujących tak zdecydowanie, jak chciał to widzieć

---

[89] M. Głowiński, *Kręgi obcości...*, dz. cyt., s. 241.
[90] Tamże, s. 245.
[91] Tamże, s. 362.

Przybylski. W swym kanonicznym tekście *Analiza, interpretacja i wartościowanie dzieła literackiego* Janusz Sławiński przekonywał wszak, że niemożliwe jest "wydzielenie <<czystego>> aktu wartościowania z procederów analizy i interpretacji"[92]. Co więcej badacz skłonny był twierdzić, że historyk literatury ma pełne prawo poddawać dzieła literackie wartościującemu osądowi. Pod tym jednakże warunkiem, że historycznie określony zbiór kryteriów, którymi będzie się kierował w swych ocenach, zostanie uprzednio jasno określony i zrekonstruowany w procesie badawczym[93].

Przybylski miał niewątpliwie rację, twierdząc, że strukturalistyczna koncepcja „podmiotu czynności twórczych” czyniła z autora jedynie pewien sztuczny językowy byt – oderwany od świadomości twórcy, jego biografii, miejsca w historii i kulturze czy społeczno-ekonomicznego usytuowania. Polski strukturalizm, znów: w odróżnieniu od bardziej radykalnych wersji paradygmatu, podjął jednak swoistą próbę przezwyciężenia aporii pomiędzy zewnętrznymi i wewnętrznymi metodami w badaniach literackich, a była nią teoria komunikacji literackiej. Ta koncepcja teoretyczna proponowała, by dostrzegać w literaturze przestrzeń komunikacji autora z czytelnikiem (pojmowanych, co prawda, w dalszym ciągu jako instancje wewnątrztekstowe, pewne komunikacyjne „role” wpisane w dzieło), dzięki czemu pozwalała uchylić sztywną dychotomię tekstu i pozatekstowej rzeczywistości. Za sprawą teoretyków „poetyki odbioru” wewnątrz strukturalistycznego wzorca pojawiło się bowiem miejsce na badanie socjologicznego kontekstu funkcjonowania literatury.

Można również dodać, że jeszcze przed opublikowaniem szkicu, w którym Przybylski bezkompromisowo zaatakował metodologiczne przerosty strukturalizmu (*Współczesny humanista wobec antropologii chrześcijańskiej*), podobne głosy krytyki zaczęły już dochodzić z samego serca tej formacji. Przykładem może być tutaj dobrze znany artykuł Sławińskiego pt. *Zwłoki metodologiczne* (1978), przynoszący gorzką diagnozę impasu w polskim literaturoznawstwie poprzedzających lat. Przyczyn tego stanu rzeczy uczony upatrywał właśnie w autoteliczności refleksji metodologicznej, która, jak sugerował, zaczęła doskonale obywać się bez właściwego przedmiotu literaturoznawczych badań, to jest tekstów literackich.

> Rozważania nad językiem badawczym coraz częściej uniezależniają się od potrzeb wiedzy przedmiotowej. Motywację dla ich podejmowania stwarza teraz nie tyle chęć pomnażania zasobu tej wiedzy, uświadamiana konieczność rozwiązania problemów nie dających się rozstrzygnąć w językach zastanych lub wyjaśnienia

---

[92] J. Sławiński, *Analiza, interpretacja i wartościowanie...*, dz. cyt., s. 126.
[93] Zob. tamże, s. 125-126.

faktów uprzednio nie uwzględnianych, co przede wszystkim trudna do zwalczenia żądza wypowiadania się na temat narzędzi i procedur — jakie są, jakie być powinny, jakie można by sobie wyobrazić. Owe narzędzia i procedury są dziś w mniejszym stopniu interesujące ze względu na ich ewentualną użyteczność badawczą, bardziej zaś jako obiekt możliwych eksplikacji, komentarzy i dopowiedzeń. Nie to, że są zdolne coś opisywać lub wyjaśniać, budzi głównie ciekawość, lecz to, w jakiej mierze same mogą być dalej objaśniane. Tym bardziej przykuwają uwagę, im więcej da się o nich powiedzieć. Refleksja nad instrumentem badawczym nie jest już początkiem ruchu przybliżania się do przedmiotu; inicjuje ruch oddalania się od niego — otwiera łańcuch wypowiedzi, które aktualizują kolejno coraz wyższe stopnie semantyczne języka. [...] Proces spiętrzania się wypowiedzi o narzędziach i procedurach nie ma — teoretycznie biorąc — kresu. Może rozwijać się w nieskończoność. W ten sposób metodologia zaczyna żyć własnym życiem: nie musi specjalnie liczyć się ze swoim przedmiotowym zakorzenieniem — sama generuje własną problematykę, i jest to wystarczająco duży wysiłek. Już nie obsługa badań stanowi rację jej bytu, lecz przede wszystkim — samoobsługa[94]

– tłumaczył Sławiński, widząc problem nie mniej ostro niż autor *Rozhukanego konia*. Co więcej przyjmując punkt widzenia strukturalistów, można by powiedzieć, że hermeneutyka także posługiwała się tekstem literackim w sposób instrumentalny, czyniąc przedmiotem troski wprawdzie nie język metodologiczny, lecz „świat wewnętrzny” badacza – jego osobiste przeżycia, egzystencjalne pytania, religijne intuicje, filozoficzne i estetyczne poszukiwania. Janina Abramowska przyznawała wprost:

nie lubię hermeneutyki. Nie darmo wymyślili ją filozofowie, nie literaturoznawcy. Cudzy tekst bywa dla nich rodzajem pożywki, na której hodują własne kultury myślowe, tworząc rodzaj palimpsestu. To właściwie rodzaj pisarstwa (nieraz zresztą godny najwyższego podziwu) – sama literatura jest tu raczej środkiem niż przedmiotem poznania[95].

Krytyczna refleksja Sławińskiego nad wyczerpywaniem się strukturalistycznego paradygmatu była jednak zarazem impulsem do przekroczenia ograniczeń, przed którymi stanęło polskie literaturoznawstwo „głównego nurtu”. Przekroczono je jednak, jak wiadomo, w nieco innym kierunku niż proponowała to hermeneutyka, a mianowicie przede wszystkim przenosząc uwagę ku teorii intertekstualności inspirowanej, z jednej strony, Bachtinowską koncepcją polifoniczności, z drugiej zaś teoretycznymi propozycjami Genette’a i Riffaterre’a.

W czasie, gdy Przybylski najaktywniej formułował swój literaturoznawczy program, strukturalizm – o czym była mowa – nadal pozostawał dominującym językiem metodologicznym zarówno w krajowych badaniach literackich, jak i w polonistycznej dydaktyce uniwersyteckiej. Jednocześnie wchodził on już w fazę „krytyczną”. Okres

[94] J. Sławiński, *Zwłoki metodologiczne*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1978, nr 5 (41), s. 3-4.
[95] J. Abramowska, *Jednak autor!*, „Teksty Drugie” 1994, nr 2, s. 51.

wyczerpywania się paradygmatu jest zazwyczaj czasem, gdy jego słabości i błędy zauważa się łatwiej, niż zdobycze i zasługi. Być może jest to jeden z powodów, dla których Przybylski momentami odmalowywał obraz polskiego strukturalizmu w sposób niedostatecznie empatyczny i zanadto jednostronny. Przyczyniła się do tego najpewniej także chęć zaprezentowania własnego literaturoznawczego projektu, który – zestawiony z odpowiednio „ustawionym" przeciwnikiem – niewątpliwie zyskiwał na wyrazistości i perswazyjnej sile. Nie były to wszakże ani jedyne, ani najważniejsze powody „antystrukturalizmu" autora *Cienia jaskółki*.

Kończąc wstępne rozważania na temat postawy Przybylskiego jako badacza literatury i kultury, zauważmy, że wszystkie jej wyszczególnione powyżej cechy znajdują ujście i realizację w eseistycznej formie wypowiedzi – na tyle pojemnej i elastycznej, by je pomieścić. Przyjrzyjmy się temu problemowi nieco bliżej.

1.3 Esej i eseistyczność w twórczości Przybylskiego

O dziele Ryszarda Przybylskiego powszechnie mówi się jako o twórczości eseistycznej. Autor *Ogrodów romantyków* dawał zresztą otwarcie do zrozumienia, że niektóre jego teksty zostały pomyślane właśnie jako eseje i tak też powinny być odczytywane. Dobitnie świadczą o tym ich podtytuły: *Esej o tęsknotach poetów*, *Esej o poezji Osipa Mandelsztama*, *Esej o myślach Chopina*, *Esej o starości*, *Esej o myśleniu Juliusza Słowackiego*. Lista ta poszerza się jeszcze, jeżeli wziąć pod uwagę, iż genologiczne kwalifikatory pojawiające się w innych tytułach lub podtytułach książek Przybylskiego – „szkic", „opowieść", „lektura", „studium" czy nawet „homilia" – były przezeń, jak się wydaje, utożsamiane z pojęciem „esej"[96]. Zastanowienia wymaga jednak to, jakie cechy pisarstwa autora *Sardanapala* decydują o eseistycznej wymowie jego książek? Czy da się określić istotę eseistycznego projektu Przybylskiego? W końcu – czy termin „esej" stosuje się tylko do jakiejś określonej części twórczości tego pisarza, czy też może on z powodzeniem zostać rozciągnięty na całość jego dzieła? Spróbujmy odpowiedzieć na te pytania.

Już na wstępie należałoby podkreślić, że badacze tematu pozostają zgodni co do tego, że esej jako forma wypowiedzi literackiej, czy też naukowo-literackiej, wymyka się wszelkim próbom jasnych, rozstrzygających definicji[97]. Podejmując próby uchwycenia specyfiki

[96] „Można mi postawić pytanie, z jakich względów homiletykę przekształciłem w eseistykę" – pisał Przybylski we wstępie do zbioru *Homilie na Ewangelię Dzieciństwa* (s.6).

[97] Zob. np. K. Chmielewska, *Jak możliwa jest poetyka (eseju)?*, „Teksty Drugie" 2001, nr 3/4, s. 137; K. Ćwikliński, *Esej – bardziej pytanie niż odpowiedź*, „Twórczość" 1986, nr 7, s. 118; W. Głowała, *Próba teorii eseju literackiego* [w:] *Genologia polska*, red. E. Miodońska-Brookes, A. Kulawik i M. Tatara, Warszawa 1983,

gatunku, wśród jego podstawowych wyznaczników wymienia się najczęściej: eksponowanie subiektywnego punktu widzenia autora, refleksyjność, swobodne – nierzadko bogate w dygresje i anegdoty – rozwijanie interpretacji wybranego zjawiska czy problemu, nielinearny charakter wywodu oraz troskę o językowy kunszt i literackie piękno wypowiedzi. Zwraca się także uwagę na intertekstualny, dialogiczny charakter eseistycznego tekstu objawiający się bogactwem odwołań do rozmaitych tekstów kultury, a także na właściwy mu krytyczny temperament oraz swego rodzaju „niegotowość", otwartość tej formy wypowiedzi, będącej wyrazem immanentnej antysystemowości, czy też antydogmatyczności eseju. Podkreśla się też, że pytania stawiane przez esej dotyczą zazwyczaj najbardziej podstawowych egzystencjalnych poszukiwań człowieka. W końcu: często pisze się o „aktywnej" roli odbiorcy tekstu eseistycznego, który – stale prowokowany i zachęcany przez autora – ma za zadanie współdzielić intelektualny wysiłek, podejmując trud określenia własnego stanowiska wobec problemów roztrząsanych w toku eseistycznego wywodu.

Mimo wszystko jednak stworzenie stabilnego korpusu cech pozytywnych, w oparciu o które można by jednoznacznie określić, czy dany tekst jest, czy też nie jest esejem, uznawane jest współcześnie za niezmiernie trudne lub zgoła niemożliwe. Zbyt wiele różnic i nieciągłości pojawia się zarówno w perspektywie historycznego rozwoju gatunku, jak i w obrębie jego poszczególnych realizacji. To wszystko sprawia, że w eseju widzi się najczęściej formę pograniczną, czerpiącą z wielu innych gatunków, genologiczną hybrydę rozpiętą pomiędzy traktatem filozoficznym, naukowym studium, autobiografią, felietonem, krytycznoliteracką recenzją, reportażem, epistolografią.

Wyczerpującą i wnikliwą diagnozę owej definicyjnej nierozstrzygalności w polskich (i nie tylko polskich) badaniach nad esejem przynosi praca Romy Sendyki *Nowoczesny esej. Studium historycznej świadomości gatunku*. Jak zauważa badaczka:

> [l]ektura tekstów przypisywanych temu gatunkowi [esejowi], jak i tych współtworzących krytyczną dyskusję toczoną na ich temat, prowadzi do nieuniknionego poczucia „dyskomfortu nieścisłości". Esej zdaje się być wszystkim naraz i niczym jednocześnie – od poezji przez dramat po prozę, od literatury po specjalistyczne prace naukowe: wszędzie tam zdarza się trafiać na ślady jego dyskretnej obecności. [...] Ten, [...] kogo zaczyna trapić wysoce niewygodne pytanie, „czym jest esej", jest w pozycji nie do pozazdroszczenia: to, co

s. 478; R. Sendyka, *Nowoczesny esej. Studium historycznej świadomości gatunku*, Kraków 2006, s. 5; P. Śliwiński, *Esej – forma wolności*, „Polonistyka" 1994, nr 2, s. 72.

> pragnie pochwycić – ulatuje w nieokreśloność; to, co wydaje się obecne w czytanym tekście – znika w nieobecności; to, co chciałby nazwać językiem badań literackich – okazuje się niewypowiadalne[98].

Cytowana praca przynosi ciekawą propozycję przekroczenia zaobserwowanego impasu. Przeprowadziwszy szeroko zakrojone badania nad nowoczesnym dyskursem okołoeseistycznym, autorka proponuje, aby – miast dążyć do zbudowania tradycyjnej, esencjalistycznej definicji eseju – mówić o nim, odwołując się do koncepcji „podobieństwa rodzinnego" sformułowanej przez Ludwiga Wittgensteina w *Dociekaniach filozoficznych,* a następnie rozwijanej na gruncie nauk kognitywnych oraz adaptowanej na gruncie badań literaturoznawczych[99] – jako alternatywna wobec tradycyjnych ujęć genologicznych optyka kategoryzacyjna[100]. W myśl owej koncepcji o przynależności konkretnego tekstu do danego gatunku (w tym przypadku: eseju) nie decydowałoby już spełnianie przez ów tekst szeregu ściśle określonych warunków koniecznych, lecz – najprościej rzecz ujmując – jego intuicyjnie wyczuwane powinowactwo z innymi tekstami, które w świadomości czytelniczej identyfikowane są właśnie jako eseje[101]. Badaczka proponuje też, aby mówić o eseju nie tyle jako o gatunku *sensu stricto,* ile jako o pewnym „zjawisku" czy też „zdarzeniu", dającym się rozpoznać tylko w swoich konkretnych, jednostkowych realizacjach. Sendyka dowodzi, że chociaż definicja oparta o założenia teorii „podobieństwa rodzinnego" niewątpliwie traci swoją ostrość i precyzję, nadal pozostaje jednak operacyjnie i – przede wszystkim – komunikacyjnie użyteczna, a w przypadku zjawiska tak polimorficznego, niestabilnego semantycznie i trudnego do analitycznego sklasyfikowania, jakim jest esej, może stanowić najwłaściwszą, bo „logicznie otwartą" metodę opisu[102].

W odniesieniu do twórczości Przybylskiego szczególnie ważny wydaje się jeszcze jeden podjęty przez badaczkę trop dyskusji okołoeseistycznej, a mianowicie: trop antropologiczny. Czytając opublikowane w ostatnich latach monografie poświęcone esejowi,

---

[98] R. Sendyka, dz. cyt., s. 5.

[99] Przykładem może być tutaj chociażby przywoływany już artykuł Katarzyny Chmielewskiej *Jak możliwa jest poetyka (eseju)?* opublikowany w 2001 roku na łamach „Testów Drugich" (nr 3/4).

[100] Główne założenia koncepcji Wittgensteina Sendyka streszcza w następujących słowach: „Granice kategorii są rozmyte, niemniej jednak nadal komunikacyjnie jest ona użyteczna, fundując swą jedność nie na warunku jednorodności, lecz wzajemnego podobieństwa elementów. To bowiem, co spaja pojęcie, to nie zespół cech koniecznych i dystynktywnych, obecny w każdym elemencie danej klasy, ale fakt splatania się (niekoniecznie ciągłych) właściwości. Skoro w wielu przypadkach nie można ustalić semantycznego inwariantu, to być może tym, co łączy poszczególne elementy, jest zależność swobodniejsza niż lista obligatoryjnych cech: „podobieństwo rodzinne", pozwalające stowarzyszać elementy kategorii na podstawie podobieństw tak w skali „dużej, jak i małej". Nakładanie się cech stanowi jedyną metajakość, lecz z oczywistych względów nie może być ona cechą dystynktywną." (R. Sendyka, dz. cyt., s. 96)

[101] W podobnych duchu proponowali „definiować" esej także Chmielewska (dz. cyt., s. 137), Ćwikliński (dz. cyt., s. 118) i Śliwiński (*Esej*..., dz. cyt., s. 72).

[102] Zob. R. Sendyka, dz. cyt., s. 97.

autorka dostrzegła pewną prawidłowość. Otóż, jak relacjonuje, w wymienionych pracach „próby określenia charakteru zjawiska [eseju – A.L.] nie zostały oparte o pojedyncze teksty, ale o praktykę eseistów traktowaną *en bloc*”[103]. Obserwacja ta skłoniła Sendykę do sformułowania następującego pytania:

> czy należałoby w związku z tym podejrzewać, że specyfika gatunku ujawnia się nie w konkretnym utworze, ale jest właściwością ponadtekstową, dostrzegalną dopiero w całości literackiego dorobku pisarza, w kontekście jego „postawy”, „światopoglądu”, innogatunkowych wypowiedzi, wywiadów, biografii, intelektualnego środowiska, w którym się poruszał, społeczno-politycznych, historycznych okoliczności jego pracy?[104]

Wytyczona przez badaczkę ścieżka prowadzi do wniosku, że „eseistyczność” stanowi w istocie pewną postawę wobec literatury (oraz sztuki) i egzystencji, jest swoistym znamieniem osobowości czy też typem wrażliwości, decydującym o sposobie, w jaki autor rozumie i opisuje świat.

> Eseistyczne myślenie, ten specjalny *modus scribendi* gatunku, byłby więc rodzajem czynności naturalnej, pierwotnej, ekstradyscyplinarnej, spontanicznej, motywowanej jedynie wewnętrznie, nieujarzmionej jeszcze przez instytucje, ignorującej (wtórny wobec tego aktu) podział na specjalizacje, gatunki, formy[105]

– kwituje Sendyka. W podobnym tonie wypowiada się na interesujący nas temat również Edward Balcerzan. Poznański uczony pisze o eseistyczności jako o jakości wykraczającej nie tylko poza ramy gatunku literackiego, lecz nawet poza dziedzinę literatury. W ocenie badacza „eseistyczność” pozostaje bowiem przede wszystkim pojęciem odpowiadającym autorskiej „intencji”, typowi recepcji, „stosunkowi <<ja>> wewnątrztekstowego do świata, do kodu kultury, wreszcie do publiczności”[106]. Tak rozumiana „eseistyczność” może – jak przekonuje badacz – dochodzić do głosu zarówno w tekście literackim, jak i w innej formie artystycznego (a w niektórych przypadkach nawet i pozaartystycznego) wyrazu. Pisze Balcerzan:

> [C]echy konstytutywne wyróżniające reporterskość, eseistyczność i felietonowość, uobecniają się nie tylko w tekstach, które są gatunkowo reportażami, esejami lub felietonami. Owe jakości dają o sobie znać we wszelkich stanach i procesach semiosfery, pojawiają się w mowie pisanej i ustnej, w obrazie i dźwięku, a ich fundamentalne właściwości można rozpoznać niezależnie od przyjętej nomenklatury genologicznej. [...] Każdy z zajmujących nas tutaj porządków może odezwać się w mowie sejmowej, w poradniku dla

---

[103] Tamże, s. 8.
[104] Tamże.
[105] Tamże, s. 53.
[106] E. Balcerzan, *W stronę genologii multimedialnej* [w:] *Genologia dzisiaj*, red. W. Bolecki i I. Opacki, Warszawa 2000, s. 98.

> grzybiarzy, w spektaklu teatralnym, w serialu telewizyjnym, i może decydować o charakterze koncertu gwiazdy rocka, o „aurze" instalacji plastycznej czy o treściach dzieła architektury itd.[107]

Chociaż końcowe, niewątpliwie wyostrzone retorycznie stwierdzenie może wzbudzać pewne wątpliwości (zastanawiać się można, na przykład, czy „poradnik dla grzybiarzy" rzeczywiście jest przestrzenią, w której może znaleźć ujście akurat eseistyczna intencja autora – co innego w przypadku „nastawienia" reporterskiego czy nawet felietonowego), to jednak przywołane ustalenia Balcerzana wydają się współbrzmieć z założeniami antropologicznego nurtu myślenia o eseju i eseistyczności.

Antropologiczne spojrzenie na teorię eseju wydaje się odpowiednią perspektywą opisu dzieła Przybylskiego. Sądzę bowiem, że w odniesieniu do prac tego pisarza – tak wyraźnie naznaczonych osobowością autora, nasyconych jego subiektywnym, wartościującym głosem – należałoby mówić właśnie o „eseistyczności": eseistycznym „temperamencie", „postawie", „intencji" (*vide* Balcerzan) czy „trybie" (jak chce Sendyka) pisania i myślenia, nie zaś o eseju rozumianym jako „twarda" genologiczna forma. Przyjęcie takiej optyki pozwala z kolei postawić tezę, iż pewna intuicyjnie wyczuwalna, choć trudna do jednoznacznego określenia eseistyczna energia przenika całość twórczości autora *Uśmiechu Demokryta* (Marek Kwapiszewski zauważa, że „na wskroś eseistyczny" charakter ma nawet napisana przez Przybylskiego część podręcznika akademickiego *Romantyzm*[108]). Jeżeli bowiem eseistyczność może być kategorią nie tylko literaturoznawczą, lecz również antropologiczną, wówczas, jako swoiste znamię postawy, musi silniej lub słabiej dochodzić do głosu we wszystkich owocach pisarskiej pracy danego autora[109].

Oczywiście takie postawienie sprawy nie rozwiązuje wszystkich problemów nastręczanych przez kłopotliwą kategorię eseju. Można przecież zapytać, jakie cechy decydują o eseistycznej postawie twórcy? „Eseistyczna osobowość" pozostaje zjawiskiem

---

[107] Tamże.

[108] M. Kwapiszewski, dz. cyt., s. 146.

[109] Trudno jednakże zaprzeczyć temu, że w pisarskim dorobku Przybylskiego znajdziemy teksty „mniej" i „bardziej" eseistyczne. Różnice między nimi dotyczą w dużej mierze kwestii formalnych, takich jak erudycyjny ciężar wypowiedzi i jej kształt stylistyczno-językowy, objętość pracy oraz obecność i stopień rozbudowania aparatu krytycznego. Wśród prac, które pozostają najbliższe językowi tradycyjnego literaturoznawstwa znajdują sie książki: *Eros i Tanatos, Klasycyzm czyli Prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*, *Wdzięczny gość Boga*, przede wszystkim zaś debiutancka książka Przybylskiego: *Dostojewski i „przeklęte problemy"*. Wszystkie te teksty napisane zostały w okresie od początku lat sześćdziesiątych do połowy lat osiemdziesiątych, a więc w latach akademickiej aktywności Przybylskiego. Z kolei najbardziej "eseistyczny" charakter mają przede wszystkim późniejsze książki tego autora, zwłaszcza te pisane od początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Wydaje się zatem bardzo prawdopodobne, że większa specjalistyczność niektórych tekstów autora *Cienia jaskółki* wynikać mogła nie tyle (lub nie tylko) z „potrzeby serca", ile z przyczyn dalece bardziej pragmatycznych – stanowiąc odpowiedź na rygory literaturoznawczego *decorum*, którym Przybylski podlegał jako uczony.

równie trudnym do zdefiniowania, co poetologiczna kategoria eseju. Być może nawet trudniejszym, jako że przedmiot opisu wydaje się w tym przypadku jeszcze bardziej efemeryczny, zmienny, kapryśny, trudny do dyskursywnego poskromienia i ujęcia w terminologiczne ryzy. Być może znów – podobnie jak we wcześniejszym przypadku – należy przyznać, że nie istnieje coś takiego jak uniwersalna, modelowa „eseistyczna osobowość". Że dostępne są nam jedynie jej pojedyncze realizacje, mogące – tak jak i eseistyczne teksty – różnić się, a jednocześnie być ze sobą kojarzone, rozpoznawane jako pokrewne czy bliskie. Przyjmijmy zatem tę nominalistyczną optykę i zastanówmy się, jakie cechy i elementy twórczości Przybylskiego – jednostkowej i konkretnej – są najsilniej nasycone eseistyczną energią.

Pierwszą i zarazem chyba najbardziej oczywistą eseistyczną cechą pisarstwa autora *Uśmiechu Demokryta* jest jego wyraźnie podmiotowy charakter. Jak już starałam się ukazać, Przybylski chętnie i często eksponował w swoich tekstach subiektywny punkt widzenia, otwarcie pisał o własnych sympatiach i antypatiach, nie cofał się przed formułowaniem ocen. W tekstach warszawskiego uczonego odczuwa się żywą obecność autora, a jego twórczość jest, powtórzmy, opowieścią tyleż o literaturze i sztuce, ile o „ja" – usiłującym budować zręby własnej tożsamości w procesie czytania i pisania. Przykładów dostarcza tu właściwie każda z książek Przybylskiego. Jednym z nich może być esej *Uśmiech Demokryta*, w którym rozpoznawania własnej biografii, wydobywania – jak określił to autor – „egzystencjalnego jądra" przeżyć z czasów dzieciństwa i młodości, dokonuje się poprzez namysł nad tekstami i obrazami, które towarzyszyły eseiście na poszczególnych etapach życia. Opowieść o swych najmłodszych latach spędzonych na przedwojennym Wołyniu Przybylski łączy z analizą ikony przedstawiającą scenę narodzin Chrystusa, która wisiała w jego rodzinnym domu. O doświadczeniach z czasów hitlerowskiej i sowieckiej okupacji pisze, omawiając szkice krytyczne Maurycego Mochnackiego. U progu dorosłości, już po zakończeniu wojny, próbuje określić swój „życiowy program", czytając pisma Demokryta z Abdery. Koncepcja podmiotu, z którą spotykamy się w esejach Przybylskiego – „ja" tworzącego się, czy też rozpoznającego się przede wszystkim w relacji do świata kultury – wydaje się typowa dla wypowiedzi eseistycznej. Intuicję tę potwierdzają ustalenia licznych badaczy tematu. Przywołajmy kilka głosów w tej sprawie. Michał Paweł Markowski przekonywał, że w eseju:

> ustanowienie podmiotu nie dokonuje się bezpośrednio. Nie istnieje on sam dla siebie, jako coś danego w sposób absolutny i niekwestionowany. Jest zadany do skonstruowaniu oparciu o sens odzyskany – jak powie Ricœur – w zwierciadle kultury. Świadomość podmiotu nigdy nie jest czysta. Będąc zawsze świadomością

czegoś, zawierza się temu, co na zewnątrz niej, odnajdując swą moc dzięki lekturze znaków rozproszonych w uniwersum tekstów[110].

Podobną opinię sformułował również Piotr Śliwiński, podkreślając, że „[e]sej nie służy do opowiadania o sobie, ale do zdawania relacji ze swojego uczestnictwa w kulturze”[111]. Roma Sendyka pisała zaś na ten temat następująco:

Proces budowania, konstruowania, ciągłego kreowania (nie zaś – odsłaniania wcześniej skonstruowanego) podmiotu w eseju polegał przede wszystkim na konfrontacji „ja” z otaczającym pantekstem kultury, rozwijał się w wyniku sporu z jej zjawiskami, głosami, z jej „tekstosferą” [...], a więc był rodzajem dialogicznej próby określenia [...] siebie, swego „projektu antropologicznego”[112].

Czytelnicze wrażenie obecności Przybylskiego w jego tekstach zostaje dodatkowo spotęgowane przez liczne relacje dotyczące osobistych wydarzeń z życia autora, który niejednokrotnie dzieli się z odbiorcą wspomnieniami i anegdotami dotyczącymi dzieciństwa, domu, członków rodziny, znajomych i przyjaciół, podróży oraz różnorakich spotkań i przeżyć. Na poły autobiograficzny esej *Uśmiech Demokryta* jest w tym kontekście przykładem najbardziej wyrazistym, ale bynajmniej nie jedynym. Podobne wzmianki znajdziemy w znakomitej większości tekstów Przybylskiego. W zbiorze *Mityczna przestrzeń naszych uczuć* autor opowiada o wizycie, którą „we wrześniu 1961 roku, w pogodne, ciepłe popołudnie” złożył Annie Achmatowej w jej leningradzkim mieszkaniu (MPNU, 24); w pracy *Rozhukany koń* wspomina jak w dzieciństwie zmuszany był do jedzenia mamałygi (RK, 93) oraz wyznaje, że – w przeciwieństwie do Nicolasa Poussina – nigdy nie potrafił prowadzić regularnego trybu życia (RK, 89). W zbiorze szkiców *Ogrom zła i odrobina dobra* trafiamy z kolei na takie *passusy*:

Ilekroć do mej pustelniczej celi przybywa radośnie witany Tadeusz Różewicz, natychmiast zaczynają się humorystyczne skecze na stary temat *Mors certa, hora incerta*. Starcy powinni się bowiem oswajać z koniecznością i szczery śmiech bardzo się do tego nadaje. „To ładnie – powiedział mi raz Różewicz przy strzemiennym – że ilekroć się spotykamy, to się weselimy… może z samej radości, że patrzymy na siebie…” (OZOD, 55)

Kohelet rozłożył ręce na kształt krzyża dopiero wówczas, kiedy zrozumiał, że okropny w istocie los urządził ludziom sam Bóg. W upadku Koheleta objawił się bowiem bezmiar nieczułości Boga i zgroza jego potęgi. To się może zdarzyć każdemu. Razu pewnego mój religijny dziadek rzucił nagle pracę w ogrodzie i zanim usiadł na przyzbie, podniósł cichy lament: „I po co mi było się urodzić” (OZOD, 57).

[110] M. P. Markowski, *Cztery uwagi o eseju* [w:] *Polski esej*..., dz. cyt., s.177.
[111] P. Śliwiński, *Esej*..., dz. cyt., s. 75.
[112] R. Sendyka, dz. cyt., s. 201.

W ostatnim z przywołanych fragmentów przejawia się ponadto jeszcze jedna cecha właściwego Przybylskiemu sposobu lektury. Chodzi mianowicie o poszukiwanie paraleli pomiędzy egzystencjalnymi doświadczeniami poświadczonymi w analizowanych tekstach i rzeczywistymi przeżyciami konkretnych (niekiedy dobrze autorowi znanych) ludzi. Nad tą samą przepaścią staje i starotestamentowy mędrzec i „religijny dziadek" eseisty, a uczony wywód dotyczący biblijnych formuł mierzenia się z milczeniem czy niesprawiedliwością Boga znajduje odpowiednik w egzystencji znanych Przybylskiemu osób.

Eseistyczny z ducha jest również dialogiczny, intertekstualny charakter rozważań Przybylskiego. Autor *Odwiecznej Rosji* chętnie i często przytacza słowa oraz koncepcje innych autorów, czy to cytując dłuższe fragmenty cudzych wypowiedzi, czy też posiłkując się pojedynczymi sformułowaniami, krótszymi frazami, a także sięgając po różnego rodzaju skrzydlate słowa, sentencje, aforyzmy, przysłowia. Co istotne i – jak się wydaje – charakterystyczne dla gatunku, Przybylski często cytuje w sposób dość swobodny, niedokładny, posługując się peryfrazą. Nie zawsze wskazuje też bibliograficzne źródło przywołanej wypowiedzi[113]. „Poeta stał się więc mitycznym środkiem świata, kolumną, która – jak mawiał pewien średniowieczny filozof – podtrzymuje wszystko, co jest"[114] – czytamy w eseju poświęconym poezji Artura Międzyrzeckiego. Nie dowiadujemy się jednak, o którego średniowiecznego filozofa autorowi chodziło – a przecież o człowieku (skądinąd niekoniecznie będącym poetą), jako o nowym *axis mundi* pisano wówczas niejednokrotnie. W tym samym tekście Przybylski przywołuje też dosłownie, w cudzysłowie, fragmenty wypowiedzi Carla Gustawa Junga, Hansa-Georga Gadamera, Jolande Jacobi czy Jarosława Marka Rymkiewicza. Nie znajdziemy tu jednak ani jednego przypisu informującego, z jakich konkretnie prac pochodzą przytaczane wypowiedzi. Wszystko to sprawia, że właściwa autorowi *Baśni zimowej* praktyka cytowania przywodzi na myśl raczej niezobowiązującą, swobodną rozmowę[115], aniżeli skrupulatne zdawanie sprawy ze stanu badań.

> Jeszcze zanim zacząłem to pisanie – czytamy we wstępie do eseju *Pustelnicy i demony* – jeden z twórców historiografii kościelnej, H e r m i a s z S o z o m e n, k t ó r y z m a r ł n a j p r a w d o p o d o b n i e j o k o ł o r o k u 4 5 0, p o d s u n ą ł m i m y ś l, że to święte szaleństwo było swego rodzaju filozofią życia. (PD, 12, podkr. moje – A.L.)

[113] Roma Sendyka zauważa, że pewna niedokładność czy swoboda w posługiwania się cytatem jest zjawiskiem charakterystycznym dla eseju jako gatunku. (R. Sendyka, dz. cyt., s. 178.)
[114] R. Przybylski, *Między czasem poległych a groźbą spodlenia* [w:] A. Międzyrzecki, *Z dzienników i wspomnień*, Warszawa 1999, s. 295.
[115] Por. R. Sendyka, dz. cyt., s. 178.

Dialogiczny charakter twórczości Przybylskiego nie ogranicza się jednak do obecnych w niej intertekstualnych nawiązań. Pewna „rozmowność" czy „konwersacyjność" jest charakterystyczna dla całości narracyjnego ukształtowania esejów Przybylskiego i znaczy również stosunek autora do odbiorcy jego tekstów. Walter Hilsbecher pisał, że esej „to raczej <<mówienie>> niż <<pisanie>>; łączy go pokrewieństwo z opowiadaniem lub dialogiem, rozmową. I skomponowany jest jak mowa, opowiadanie lub dialog, ułożony wedle zasad muzycznych"[116]. W polskich dyskusjach literaturoznawczych esej wiązany bywał niekiedy z tradycją gawędy szlacheckiej[117]. Pisząc recenzję eseju o Sardanapalu, Marta Wyka sformułowała myśl, iż książka Przybylskiego, to „ opowieść […], aby nie powiedzieć – gawęda na śmiertelnie poważne tematy"[118]. Sądzę, że powyższe określenie można z powodzeniem zastosować w odniesieniu do całości dzieła tego autora, a ów charakterystyczny sposób ukształtowania narracji – przywodzący na myśl gawędę, rozmowę czy opowieść, przetykaną raz po raz anegdotami i dygresjami – uznać za kolejny eseistyczny rys twórczości Przybylskiego.

Wydaje się, że posługiwanie się taką a nie inną formą narracyjną jest w tym przypadku nie tyle efektem chłodnych pisarskich kalkulacji, ile jednym z najważniejszych „miejsc" czy też sygnałów obecności autora w tekście. „Miejscem" naturalnym, bo najbliższym, metonimicznym wobec osobowości sposobem wypowiedzi. Znajomi Przybylskiego bardzo często wspominają go jako doskonałego kompana wielogodzinnych rozmów, z lubością opowiadającego rozmaite historie, przywołującego mnóstwo anegdot. Posłuchajmy kilku świadectw. Oto relacja Julii Hartwig:

> Ten znakomity samotnik potrafi jednak być świetnym kompanem i rozmówcą. Każdy, komu zdarzyło się przebywać z nim dłużej, wie, jak obecność jego jest żywa, wzbogacająca, jak potrafi zaskakiwać rozległością tematów i zmiennością tonu. Te samo zalety znajdujemy w jego świetnym pisarstwie[119].

W podobnym tonie wypowiadał się o Przybylskim także Mariusz Orski:

> 30 lat, w sumie kilkaset godzin rozmów, spotkań. [...] Tematów było "nieizmierimoje kaliczestwo", że użyję wyrażenia, które często lubił powtarzać. Od wspomnień, plotek i polityki, przez muzykę, literaturę i inne

[116] W. Hilsbecher, *Tragizm, absurd i paradoks*, wybór i wstęp S. Lichański, tłum. S. Błaut, Warszawa 1972, s. 131; cyt za: D. Heck, *Esej – gatunek uwikłany w paradoksy* [w:] *Kosmopolityzm i sarmatyzm. Antologia powojennego eseju polskiego*, wybór i oprac. D. Heck, Wrocław 2003, s. 12.
[117] Zob. np.: M. Wyka, *Uwagi o polskim eseju* [w:] *Polski esej...*, dz. cyt., s. 9-10; A. Sulikowski, *Tradycja personalistyczna we współczesnej eseistyce polskiej* [w:] *Polski esej...*, dz. cyt., s. 31.
[118] M. Wyka, *Na pożegnanie ohydnego stulecia*, „Nowe Książki" 2001, nr 4, s. 10.
[119] J. Hartwig, *Ryszard Przybylski: Rozległość wyboru*, „Nowe Książki " 2001, nr 4, s. 8.

> sztuki, aż po fizykę kwantową i filozofię. Oczywiście, częściej to on mówił, ale sam słuchać też lubił i potrafił, zwłaszcza jeżeli temat go pasjonował i do tego czuł, że rozmówca ma coś do powiedzenia[120].

Każda opowieść ma rację bytu jedynie wtedy, jeżeli ktoś jej słucha. Dlatego też odbiorca odgrywa w eseistyce ważną, „aktywną" rolę. „Stosunek eseju do odbiorcy, to <<żądanie współuczestnictwa>>"[121] – podkreśla Wyka. Aby w pełni zaistnieć, tekst eseistyczny potrzebuje zatem odpowiedniego, „idealnego", czytelnika-rozmówcy, którego połączy z autorem nić porozumienia, wspólnota wrażliwości i umysłowych temperamentów, bliskość zainteresowań oraz intelektualnych poszukiwań. Autor *Ogrodów romantyków* często „zaczepia" swojego czytelnika, prowokuje go, zwraca się doń bezpośrednio, zadaje pytania. Wydaje się jednak, że swą eseistyczną rozmowę Przybylski prowadzi nie tylko z czytelnikiem, ale także z samym sobą, że dialog najczęściej podszyty jest tutaj monologiem, a „ty", do którego skierowana jest wypowiedź trudno niekiedy oddzielić od autorskiego „ja". Oto kilka przykładów:

> Kiedy ciało człowieka umiera, ginie jego myśl. Potrafisz uwierzyć, że jako nieśmiertelna dusza, bajeczna fantazja metafizyczna, powędrowała gdzieś w zaświaty, przed Tron Najwyższego? (PD, 83)

> Ciągle i w kółko, w kółko i ciągle powtarzane próby realizacji szczytnych ideałów kończą się tryumfem miernot i szalbierzy. Możesz tylko ukryć twarz w dłoniach. Ale możesz też się śmiać. Jak ci się podoba (SA, 134).

> Nacjonalista Szatow, rewolucjonista Piotr, pusty Stawrogin i chytry Lebiadkin. Wszyscy spadają na dno szklanki z robactwem. Za chwilę przyjdzie Nikifor, czyli – jak twierdził kapitan Lebiadkin – Natura, i wychluśnie tę obrzydliwą zawartość może w nicość, może w pył międzygwiezdny, a może w twoją lub moją twarz (ST, 43).

Czasami Przybylski poucza odbiorcę. Innym razem próbuje go sobie zjednać żartobliwymi autoironicznymi komentarzami. „Wypowiedziawszy tę nierozsądną pochwałę guseł, za którą scjentyści utłuką mnie na miazgę w swoim czarnoksięskim moździerzu, powrócę teraz do miejsca akcji" (SMBP, 17) – czytamy w *Studium o „Dziadach"*. W innym miejscu eseista tłumaczy: „jak każdy stary uparciuch [...] nadal twierdzę, że [Byron – A.L.] był bardzo interesującym człowiekiem i wymyślił kilka oryginalnych tekstów" (SA, 58). Utrzymywany w stanie czujności, nieustannie zapraszany do eseistycznej „rozmowy", czytelnik odnosi zaś wrażenie, że zna autora osobiście, że nawiązuje z nim pewną szczególną, wyjątkową, osobistą niemalże więź. Dowodem niech będzie tutaj następujące wyznanie Dariusza Czai:

---

[120] M. Orski, dz. cyt.
[121] M. Wyka, *Uwagi...*, dz. cyt., s. 11.

> Nigdy nie spotkałem Ryszarda Przybylskiego, nigdy nie widziałem go na tak zwane własne oczy, istniał on dla mnie tylko przez oczy cudze i poprzez teksty swojego autorstwa. I tu rzecz osobliwa, i trudna do wytłumaczenia: otóż, podczas ich lektury często odnosiłem wrażenie, że z linijek zapisanych jego ręką formuje się na moich oczach wyrazisty zarys portretu autora. I to tak plastycznie, tak nieomal namacalnie, że całe dorosłe życie miałem nieodparte wrażenie, iż znałem go osobiście. Że był dla mnie rzeczywistą obecnością. W tym odczuciu, mam dziwną pewność, nie jestem sam[122].

Jeżeli mogę pozwolić sobie na krótkie prywatne wspomnienie, przyznam, że gdy w 2013 roku nawiązałam kontakt z Ryszardem Przybylskim miałam takie same odczucia. Odniosłam wrażenie, że rozmawiam z osobą dobrze mi znaną. Rzeczywiste wypowiedzi Przybylskiego, to, co mówił i w jaki sposób kształtował opowieść, były jak gdyby przedłużeniem jego eseistyki. I odwrotnie: eseje tego autora stanowiły, w moim odbiorze, zapis jego mowy, brzmiała w nich jej żywa fraza. Tak bardzo izomorficzne były osoba Profesora i jego (jak zapewne sam by sie wyraził) utrwalona w tekście „persona".

Za wrażenie bliskiej relacji autora z czytelnikiem odpowiada w twórczości Przybylskiego także to, co Roma Sendyka (w odniesieniu do zjawiska eseju w ogóle) nazywała „relacją z intymnych detali egzystencji"[123]. Pomiędzy analizami tekstów literackich i ekfrazami dzieł malarskich Przybylski opowiadał bowiem, na przykład o dolegliwościach, jakich nastręczał mu podeszły wiek, o swoich problemach z sercem i związanych z nimi wizytach w szpitalu (*Baśń zimowa*) czy narastających kłopotach z pamięcią (*Uśmiech Demokryta*). W sposób otwarty i bezceremonialny autor zwierzał się też z tak intymnych niepokojów, jak obawy przed starczą niedołężnością i lęk przed śmiercią (*Cień jaskółki*, *Baśń zimowa*). Przykładem niech będzie tu poruszająca opowieść o dręczących eseistę koszmarnych snach:

> Ja sam miałem kiedyś kilkakrotnie widzenia – czytamy w *Eseju o starości* – że oto budzę się, wstaję z łóżka, do którego się położyłem, i w świetle dnia zaczynam codzienne poranne czynności. Myję się, ale – charakterystyczne – nie zjadam śniadania. Chcę zasiąść do biurka i nagle dobiega mnie zapach świeżej ziemi. Pod biurkiem widzę jakby rozkopany grób. Nagle budzę się pośród ciemnej nocy. I leżę nadal we własnym łóżku z lekko spoconą głową (BZ, 128).

Wytworzona wskutek opisanych powyżej zabiegów atmosfera pewnej familiarności czy poufałości relacji eseisty z czytelnikiem wzmaga z kolei perswazyjne właściwości tekstu – w naturalny sposób sprzyja bowiem inkorporowaniu poglądów autora, przyswajaniu ich. Roma

[122] D. Czaja, dz. cyt., s. 9-10.
[123] R. Sendyka, dz. cyt., s. 231.

Sendyka sugeruje, że jest to zjawisko typowe dla procesu recepcji tekstów eseistycznych już od czasów *Prób* Montaigne'a:

> Taktyka wywołania wrażenia intymności (którą wydatnie wzmacnia Montaigne'owska otwartość w relacjach najściślej osobistych i „prywatna" strategia kształtowania języka) powoduje, że odbiorca – zdaje mu się – spotyka kogoś bliskiego, komu chce zawierzyć, „spoufalić się z nim" [...]. Jeszcze tylko krok dzieli czytającego od iluzji, iż „słyszy, jak mówi, i widzi jego gesty" [...], a tuż obok czyha realne niebezpieczeństwo uznania, iż „Montaigne" – to „ja"[124].

Do problemu perswazyjnego charakteru eseistyki Przybylskiego powrócę niebawem.

Do eseistycznego charakteru tekstów Przybylskiego przyczynia się także ich tematyka. Krytycy pozostają zgodni co do tego, że autorzy esejów koncentrują się przede wszystkim na sprawach ważkich, a jednocześnie należących do powszechnego doświadczenia: związanych z kondycją i losem człowieka. Nawet wychodząc od kwestii specjalistycznych, esej zawsze dociera do – jak pisał Wojciech Głowała – „spraw obecnych w życiu każdego człowieka i każdemu człowiekowi komplikujących to życie"[125]. W polu zainteresowania eseistów znajdują się zatem przede wszystkim problemy mieszczące się w obrębie tradycyjnej antropologiczno-egzystencjalnej triady pytań: skąd przyszliśmy – kim jesteśmy – dokąd zmierzamy? Dzieje się tak również w przypadku pisarstwa Przybylskiego. Jak zauważa Julia Hartwig:

> Tematy, jakie podejmuje [Przybylski – A.L.], zaskakująco różnorodne, mówią o bogactwie zainteresowań, które koncentrują się jednak zawsze wokół tego samego pytania, dotyczącego nędzy i aspiracji człowieczeństwa. Snuje swoje rozważania nie nad literą, ale nad człowiekiem, który nosi różne imiona: Dostojewski, Chopin, święty Antoni Eremita, Michał Anioł, Mandelsztam, Mandelsztamowa, Achmatowa, Eliot, Iwaszkiewicz, Różewicz[126].

Autor *Uśmiechu Demokryta* nie cofa się przed stawianiem pytań fundamentalnych, dotyczących podstawowych egzystencjalnych lęków i doświadczeń człowieka: starości i śmierci, sensu życia, istnienia Boga, obecności zła w świecie i w „ja".

W wypowiedziach badaczy tematu często powraca też myśl, że esej jest formą, w którą immanentnie wpisana jest swego rodzaju antysystemowość czy antydogmatyczność. Podkreśla się, że esej – zarówno w swej formie, jak i treści – występuje przeciwko wszelkim sztywnym doktrynom i syntetyzującym konstrukcjom myślowym. „Bunt – nieważne, czy

---

[124] Tamże, s. 223.
[125] W. Głowała, dz. cyt., s. 481.
[126] J. Hartwig, dz. cyt., s. 7.

konsekwentnie samotniczy, czy podejrzany o korzystanie z mocnego środowiskowego zaplecza – należałby do istotnych rysów eseizmu jako *quasi*-filozofii wpisanej w eseistykę"[127] – pisze Dorota Heck, redaktorka wydanej przed paru laty antologii polskiego powojennego eseju zatytułowanej *Kosmopolityzm i sarmatyzm*. „*Quasi*-filozofia eseizmu" mieści w sobie zatem pewien konieczny ładunek wywrotowości, krytyczności, sceptycyzmu, opozycyjności, dysydenctwa. Twórczość autora *Uśmiechu Demokryta* potwierdza opisywaną tu prawidłowość. Eseista wielokrotnie dawał wyraz niechęci wobec rozmaitych holistycznych systemów (czy też „systematów" – Przybylski bowiem często przywołuje w tym kontekście archaizm zaczerpnięty z pism Mickiewicza), służących jakiejś formie absolutystycznego, totalistycznego uporządkowania pewnego fragmentu rzeczywistości. Doktrynom, systemom i ideom – gotowym podporządkować rzeczywistość jednostki jakiejś nadrzędnej, abstrakcyjnej strukturze – Przybylski przeciwstawiał to, co przynależy do indywidualnego doświadczenia. Politycznym ideologiom roztaczającym wizje idealnego, sprawiedliwie urządzonego społeczeństwa – rzeczywisty, indywidualny gest współczucia i pomocy względem biednego, głodującego człowieka, skostniałym religijnym dogmatom zinstytucjonalizowanego Kościoła – żywą etyczną energię Nowego Testamentu niedającą się zredukować do spisu zakazów i nakazów, literaturoznawczej „apriorycznej metodzie" – hermeneutyczne spotkanie z tajemnicą tekstu literackiego. „Antysystemowy" bunt Przybylskiego miał zatem wiele wymiarów: polityczny, etyczny, a nawet poznawczo-naukowy. Źródłem tego sprzeciwu było przekonanie – pozostające zresztą w zgodzie z tak zwaną „świadomością epoki" – że Prawda i Całość nie są nam dostępne; że jedyne co możemy zrobić, to tropić ich przebłyski, fragmenty, epifanie; że wiedza, którą gromadzimy jest subiektywna, a co za tym idzie: niepełna i niepewna.

> Eseistyczność w myśleniu i pisaniu – czy w ogóle w ludzkiej ekspresji – byłaby [...] dowodem pełnej świadomości tego stanu rzeczy: niejednorodności życia, tymczasowości i subiektywizmu naszych odpowiedzi, niemożliwości pełnej syntezy płaszczyzn istnienia[128].

– pisała Ewa Bieńkowska. „Eseistyczne zaniechanie pewności"[129], właściwe również twórczości Przybylskiego, ma swe źródła w przeświadczeniu, że we wszelkie próby ustanowienia całościowego systemu, uniwersalnej opowieści tłumaczącej i porządkującej świat – nawet te zrodzone ze szlachetnych pobudek i powzięte w jak najlepszej wierze – nieusuwalnie wpisana jest jakaś forma zakłamania i przemocy.

[127] D. Heck, dz. cyt., s. 7.
[128] E. Bieńkowska, *Sztuka eseju*, „Znak" 1976, nr 1, s. 104.
[129] Sformułowanie Doroty Heck (dz. cyt., s. 16).

Doświadczenie wieku XX, zwłaszcza jego drugiej połowy, prowadzi do stwierdzenia, że humanista jest tylko jedną z wielu osób, niepewną – podobnie jak inne – swoich racji i narażoną na niepokój. Zgodnie z prawem życia błądzi i szuka, wie i nie wie, a przede wszystkim wierzy. Te stan rzeczy wyklucza auktorialną pewność scjentysty[130]

– tłumaczył Przybylski. W innym miejscu podkreślał zaś, że: „niepokój współczesnego człowieka jest ważniejszy niż każdy wymyślony system" (WL, 8). W literaturoznawczych dyskusjach często powraca myśl, że to właśnie w specyficznej eseistycznej formie – rozpieranej przez wewnętrzne napięcia, paradoksy i aporie, fragmentarycznej, chwiejnej, hybrydycznej, w założeniu nieukończonej czy wręcz niemożliwej do ukończenia – znajduje najpełniejszy wyraz świadomość współczesnego człowieka, o której w przywołanym powyżej fragmencie zaświadcza również Przybylski.

Dzieje się tak – pisze Roma Sendyka – ponieważ esej jest dowodem i efektem „kryzysu" ludzkich dążeń i działań, bo w swojej ułomności odbija ujawnianą przez nowoczesność niedoskonałość świata, człowieka, jego filozofii, sztuki, literatury, języka. Trzeba może uznać, że w tym właśnie wyraża się jego przewrotna dojrzałość, pełnia wyrazu, ostateczność, konieczność – właśnie jako „zatrzymanego, niedopełnionego istnienia"[131].

W podobnym tonie wypowiada się również Bieńkowska, pisząc, iż Montaigne:

[...] swoimi esejami – szkicami, etiudami – dał wyraz przekonaniu, że do egzystencji ludzkiej przynależy tylko to, co szkicowe, prowizoryczne, że istniejąc tylko próbujemy, przymierzamy się do spraw istotnych – ostateczne rozwiązania nie będą nam dane. Forma eseistyczna odpowiada więc najgłębiej kondycji człowieka: próba, fragment, zarys to najbardziej właściwy i najuczciwszy sposób wypowiedzi[132].

„Z całej Twojej twórczości wyziera w końcu jedna prawda, że istnienie jest próbą, a spektaklu nigdy nie będzie"[133] – pisał Przybylski w jednym z listów do Tadeusza Różewicza. W eseistyce autora *Krzemieńca* wyraźnie wyartykułowane zostało przekonanie o tym, że istotą ludzkiej kondycji jest właśnie ów stan „próby", niedopełnienia, „niedopełnionego istnienia". Eseista wielokrotnie wspomina o dokuczliwym, lecz nieusuwanym poczuciu czy stanie „niedo", w którym „znalazł wyraz dramat niedopoznania sensu egzystencji" (SMBP, 10). Doświadczenie egzystencjalnej pełni nie jest dostępne żadnemu człowiekowi, z konieczności skazanemu na „niedopoznanie", „niedokochnie", „niedoodczytanie", na wieczne poczucie niefinalności własnych przeżyć i dokonań; braku, którego nie potrafi i nie może usunąć ani zaspokoić.

---

130 R. Przybylski, *Współczesny humanista...*, dz. cyt., s. 1433-1434.
131 R. Sendyka, dz. cyt., s. 189.
132 E. Bieńkowska, dz. cyt., s. 102.
133 K. Czerni, *W drodze do Emaus...*, dz. cyt., s. 46.

Na koniec chciałabym zwrócił uwagę na jeszcze jeden czynnik, za sprawą którego teksty Przybylskiego nabierają eseistycznego zabarwienia, a mianowicie na ich ukształtowanie stylistyczno-językowe. Jak już wielokrotnie podkreślano, język Przybylskiego daleki jest od typowego scjentystycznego żargonu. Autor stronił od konwencjonalnych, dystansujących formuł i narracyjnych zabiegów (choćby tak podstawowych, jak używanie strony biernej, form bezosobowych czy inkluzywnego „my") właściwych tradycyjnej naukowej wypowiedzi. Przybylski niemalże zawsze wypowiadał się w pierwszej osobie liczby pojedynczej oraz nadawał swoim wywodom silnie ekspresywny i emocjonalny charakter. Jak zauważyła Julia Hartwig:

> [S]tyl jego tak przesycony jest emocją, tak pełen energii i osobistego zaangażowania, jak rzadko zdarza się wśród egzegetów literatury. Przybylski jest w swoich tekstach osobą żywą, nie cofa się przed wzniosłością, kiedy wypełnia go duch podziwu, nie waha się użyć ostrych kolokwializmów, kiedy powoduje nim oburzenie, wstręt czy pogarda[134].

Jedną z najbardziej rozpoznawalnych i najczęściej podkreślanych przez krytykę cech języka Przybylskiego jest właśnie zderzanie podniosłego tonu z wyrażeniami potocznymi oraz łączenie stylów: naukowego i literackiego. Stylistycznym zabiegiem często stosowanym przez eseistę jest zapisywanie pewnych słów kluczowych czy ważniejszych sformułowań wielką literą. Zabieg ten służy podnoszeniu rejestru wybranych formuł, nadawaniu im symbolicznego, uniwersalnego wymiaru; wyposażaniu w znaczenie szersze i istotniejsze niż to, do którego odsyłają zazwyczaj. Niekiedy kilka takich sformułowań potrafi się pojawić nawet w jednym zdaniu: „okazało się – czytamy w szkicu *Między czasem poległych a groźbą spodlenia* – że ta postawa wobec życia, którą Międzyrzecki wypracował w czasach Wielkiej Rzezi i w czasach Powszechnego Upodlenia, może się przydać ludziom, którzy zaczęli dryfować w Wielkim Zamęcie"[135]. W eseju *Słowo i milczenie Bohatera Polaków* Przybylski pytał z teatralną emfazą: „Czy nie lepiej siedzieć mi tedy w Domu Księgi, gdzie rozbrzmiewa odurzający śpiew mowy, i nie pchać się do Domu Komentarza, gdzie zawsze panuje sataniczny mrok?" (SMBP, 10) W bezpośrednim sąsiedztwie podobnych patetycznych fraz nierzadko znajdujemy kolokwializmy, wyrażenia potoczne, kąśliwą ironię. Dowiadujemy się na przykład, iż Krasiński, jako że był zamożny, podczas pobytu we Włoszech "nie musiał ścibulić na hoteliki" (RK, 102). Słowacki z kolei "grzebał w nazwach niebytów niby w gruszkach, co spadły z wierzby" (RK, 167), a młody Gustaw Flaubert „piszczał z uwielbienia

---

[134] J. Hartwig, dz. cyt., s. 8.
[135] R. Przybylski, *Między czasem poległych*..., dz. cyt., s. 319.

na samą myśl o Neronie" (SA, 75). Tego typu intencjonalne stylistyczne dysonanse dynamizują wypowiedź a także wzmacniają ekspresywny charakter wywodu.

Mariaż naukowego i literackiego stylu polega w przypadku twórczości Przybylskiego przede wszystkim na włączaniu do wypowiedzi, z jednej strony, licznych środków językowego obrazowania i figur poetyckich – przede wszystkim wyrażeń metaforycznych, efektownych porównań, paradoksów – z drugiej zaś, rozmaitych terminów naukowych i odniesień do specjalistycznej wiedzy wypracowanej na gruncie różnych dziedzin: literaturoznawstwa, filozofii, teologii czy historii sztuki. Praktyka ta ma zarówno swych zwolenników, piszących na przykład o „niezwykłym połączeniu erudycji i emocji, filozoficznych analiz i literackiej wizyjności”[136], jak i przeciwników, zarzucających Przybylskiemu „minoderię stylistyczną”[137] czy nawet „pretensjonalne poetyzowanie i erudycyjne popisy, transcendentalną bufonadę i polowanie na symbole”[138]. Łączenie tego, co literackie i tego, co naukowe, charakterystyczne jest nie tylko dla pism autora *Baśni zimowej*, lecz dla eseistyki w ogóle oraz służy – co podkreślają liczni badacze tematu – osłabianiu dyskursywnego ciężaru wywodu: „<<odabstrakcyjnianiu>> przedmiotu wykładu”[139] poprzez działanie „emocją i nastrojem”[140], sprowadzaniu „uczonych twierdzeń na ziemię”[141], manifestowaniu „niepodległości wobec standardowych dyskursów nauki”[142], otwieraniu „schematów ukształtowania językowego”[143]. Sam Przybylski także pisał o korzyściach płynących z łączenia języka poezji i dyksursu. Porównując sposoby myślenia właściwe metafizyce i logice, Przybylski wykorzystuje metaforę warsztatu tkackiego:

> Metafizyczny warsztat myśli pracuje jak oszalały, ale bez przędzy. Logik o niej nie zapomina. Niepojęty harmider warsztatu jednak go nie przeraża. Uważa bowiem, że da się go opanować przy pomocy zasad logicznego wnioskowania (RK, 9).

Ograniczenia przypisane zarówno refleksji metafizyka, „grzebiącemu w paralogizmach jak w ulęgałkach” (RK, 8), jak i logika, który nie jest w stanie połączyć myśli sprzecznych oraz „porządkując myśl, zabija samą jej istotę: nieobliczalność” (RK, 8), częściowo – jak twierdzi eseista – przezwyciężyć można właśnie dzięki językowi poetyckiemu.

---

[136] W. Bolecki, dz. cyt., s. 125.
[137] M. Kwapiszewski, dz. cyt., s. 173.
[138] H. Markiewicz, *Pamflet na książkę Hermeneuty*, „Teksty Drugie” 1994, nr 3(27), s. 65.
[139] W. Głowała, dz. cyt., s. 489.
[140] Tamże.
[141] J. Jarzębski, *Literackie przygody uniwersalnego rozumu. O eseistyce Stanisława Lema* [w:] *Polski esej...*, dz. cyt., s. 111.
[142] Tamże.
[143] R. Sendyka, dz. cyt., s. 179.

> Metafora tkackiego warsztatu, istotnie, lepiej oddała naturę procesu myślenia, aniżeli formalne kategorie wnioskowania i dowodzenia sformułowane przez Arystotelesa. [...] Metafory są bliżej egzystencjalnych doświadczeń człowieka, aniżeli struktury logiczne (RK, 10).

W eseistyce Przybylskiego znajdziemy również – o czym była już mowa – różnego rodzaju aforyzmy i anegdoty. Wśród charakterystycznych dla omawianego dzieła modalności znajdują się także humor oraz – łagodna zazwyczaj – ironia. Pojawiają się one zwłaszcza wówczas, kiedy mowa o doświadczeniach trudnych, bolesnych, dramatycznych. Dzieje się tak nie przez przypadek. Humor i ironia umożliwiają bowiem zbudowanie dystansu wobec bolesnych przeżyć, a – w konsekwencji – pozwalają na pewnego rodzaju „oswojenie" dramatycznych doświadczeń. Po gorzką ironię, a niekiedy nawet po sarkazm, eseista sięgał przede wszystkim wtedy, gdy zamierzał zdezawuować jakiś pogląd czy postawę. Przykładem niech będzie fragment eseju *Rozhukany koń*, dotyczący platońskich wątków w myśli i poezji Słowackiego:

> Słowacki zna dwa światy. Tamten – prawdziwy i duchowy, sensowny i logiczny, niewątpliwie piękny, podobny do prawdziwej strony kobierca [...]. I ten nieszczęsny nasz świat, materialny, choć w gruncie rzeczy widmowy, bezsensowny i nielogiczny, niewątpliwie brzydki, wyglądający jak odwrotna strona kobierca. [...] Byt jest tedy niby kobierzec lub dywan. Ta olśniewająca metafora podkreśla tylko bezczelną istotę mitu: intuicyjną pewność siebie. Prosta informacja i wszystko już się wie. Wszystko nagle staje się jasne. Nasz materialny świat jest jak odwrotna, brudna i „zła" strona kobierca. Ucięte końce, gruzełki, poplątane nici. „Łąka niedorzeczności i kolorów". Niedoskonałość. Zarys. Nonsens. Dopóki jesteśmy w ciele, w „formie", nie możemy oglądać tej drugiej, właściwej i „dobrej" strony kobierca, świata noetycznego. Możemy się jedynie domyślać, jaki jest na podstawie tej rozmazanej bredni, którą oglądamy na co dzień (RK, 150-151).

Ukształtowanie stylistyczne tekstów Przybylskiego niewątpliwie owocuje silną perswazyjnością. Istotna jest tutaj rola składni: szeregi następujących po sobie krótkich zdań, lub nawet równoważników zdań, nadają wypowiedzi ton kategoryczny. Język esejów twórcy *Pustelników i demonów* jest ponadto językiem wartościującym i sugestywnym, silnie nasyconym treściami polemicznym. Autor *Et in Arcadia ego* wiódł w swej twórczości wiele mniej lub bardziej żarliwych sporów – chociażby z filozofią Platona, różnymi formułami i historycznymi wcieleniami myśli gnostyckiej, romantyzmem, symbolizmem, sztuką abstrakcyjną czy neoformalizmem w badaniach literaturoznawczych. Co istotne, nigdy nie były one jednak polemikami toczonymi wyłącznie w obronie jakichś naukowych dogmatów czy też wartości czysto artystycznych, choć nierzadko i tych kwestii dotyczyły. Spory wiedzione przez Przybylskiego miały przede wszystkim wymiar aksjologiczny i światopoglądowy. Toczone były więc zazwyczaj w imię określonej wizji świata i filozofii

człowieka. Śledząc owe polemiki, czytelnik nie ma najmniejszych wątpliwości, po której stronie konfliktu lokują się sympatie autora. W tego typu sytuacjach często daje on upust emocjom, a niekiedy wręcz – jak pisała Wyka – „staje się zrzędą, nie przebierającym w inwektywach”[144]. Angielski eseista i krytyk literacki doby romantyzmu William Hazlit to, zgodnie z opinią Przybylskiego, „kawał mieszczańskiego szerszenia” (SA, 58). „W tragedii greckiej – czytamy w eseju *Ogrom zła i odrobina dobra* – chór z reguły wygłasza prawdy, którymi nie godzi się pomiatać, nawet jeśli się jakiemuś uniwersyteckiemu świecidłu wydają banalne” (OZOD, 56, podkr. moje – A.L.). W podobnym stylu Przybylski rozprawił się także z Francisem Fukuyamą, który za sprawą swej „idiotycznej kategorii szczęśliwego końca historii” zapracował sobie u eseisty na miano „sezonowego mędrca” (SA, 157). Rzecz jasna autor *Sardanapala* nie zawsze był w swych ocenach sprawiedliwy. Zdarzało się, że zanadto wyostrzał tezy i zarzuty, a koncepcje swoich adwersarzy przedstawiał w sposób daleki od bezstronności. Podobne postępowanie w przypadku tradycyjnego dyskursu naukowego – nie zaś otwarcie subiektywistycznego eseistycznego tekstu – musiałoby spotkać się z uzasadnioną krytyką.

Zastanowienia wymaga jeszcze jedna kwestia. Mianowicie, czy pomiędzy esejem (jako specyficzną formą wypowiedzi) a hermeneutyką (jako sposobem odczytywania szeroko rozumianych testów kultury) zachodzi jakaś znacząca, dająca się opisać relacja. Przytoczmy fragment wypowiedzi Sendyki, rzucający na ten ciekawy problem nieco światła:

> w eseju w szczególny, praktyczny sposób dochodzi do zakwestionowania podziału na, jak pisał Holdheim, *res extensa* i *res cogitans*. Inaczej: gatunek egzemplifikuje Kantowskie odkrycie, iż nie jest nam dostępny w procesie poznania autonomiczny jego przedmiot, a więc poznawane jest naznaczone poznającym, poznający ulega wpływowi poznawanego [...][145].

Przyjmując, że w przestrzeni eseistycznego tekstu rzeczywiście dochodzi do głębokiej interferencji światów poznawanego przedmiotu i poznającego podmiotu, do zachodzących jednocześnie „*in*skrypcji siebie i *de*skrypcji obiektu”[146], należałoby stwierdzić, że hermeneutyczny sposób myślenia i „bycia-w-świecie”, niejako faworyzuje, a być może wręcz determinuje eseistyczną formę wypowiedzi. Zależność ta ma zresztą charakter dwukierunkowy – wydaje się bowiem, że w samą naturę, czy też formę eseju immanentnie wpisany jest hermeneutyczny typ refleksji. W myśl powyższych założeń „prawdziwy” eseista byłby zarazem hermeneutą – i odwrotnie. Intuicja ta znajduje potwierdzenie w pisarskiej

---

[144] M. Wyka, *Na pożegnanie...*, dz. cyt., s. 9.
[145] R. Sendyka, dz. cyt., s. 88.
[146]Tamże, s. 46.

praktyce Przybylskiego, będącej przykładem harmonijnego mariażu hermeneutycznego temperamentu poznawczego oraz eseistycznego pióra.

Wskazawszy najważniejsze cechy badawczego i pisarskiego warsztatu Przybylskiego, przyjrzyjmy się bliżej konkretnym problemom oraz tematom, wokół których koncentrowały się rozważania autora *Rozhukanego konia*. Rozpocznijmy od namysłu nad tym, w jaki sposób eseista konkretyzował pojęcie historii i jak rozumiał historyczną kondycję człowieka.

2. HISTORIA

Refleksja nad problemem historii towarzyszyła Przybylskiemu już od czasów pisarskiego debiutu. Pytania o sens i cel procesu historycznego, o teodyceę i obecność Boga w dziejach, o możliwość „uzdrowienia" historii przez rozmaite społeczne utopie nieodmiennie koncentrowały uwagę eseisty. Tym, co interesowało Przybylskiego szczególnie, był antropologiczny i egzystencjalny wymiar doświadczenia historycznego – sytuacja człowieka, który został „wtrącony" w dzieje. Temat uwikłania w historię poszczególnych istnień, wspólnot, narodów przez niemal pięćdziesiąt lat pozostawał jednym z najważniejszych i najbardziej dramatycznych wątków twórczości autora *Cienia jaskółki*. Eseista śledził, w jaki sposób wydarzenia historyczne kształtują ludzki los, decydują o kolejach życia człowieka, stawiają go wobec trudnych, niekiedy tragicznych wyborów. W twórczości Przybylskiego życie jednostki pozostawało najważniejszą, podstawową przestrzenią, w której spełnia się historia.

Tworząc swoją prywatną opowieść o dziejach, uczony pisał o rozmaitych okresach i wydarzeniach historycznych. Sięgał do czasów starożytnych (np. w pracy *Sardanapal. Opowieść o tyranii*) i początków chrześcijaństwa (*Ogrom zła i odrobina dobra*, *Homilie na Ewangelię Dzieciństwa*) oraz średniowiecza (*Pustelnicy i demony*), jak również do wydarzeń dziewiętnastowiecznych (*Dostojewski i „przeklęte problemy"*, *Krzemieniec*, *Rozhukany koń*, *Cień jaskółki*, *Klasycyzm czyli prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*) czy w końcu – do wieku dwudziestego (*Et in Arcadia ego*, *Wdzięczny gość Boga*, *Uśmiech Demokryta*, *Odwieczna Rosja*). Często zmieniał skalę widzenia. Tym samym wydarzeniom (jak chociażby rewolucja październikowa w Rosji czy powstanie listopadowe) przyglądał się zarówno z perspektywy szerszej – przytaczając relacje historyków, jak i jednostkowej – odwołując się do świadectw konkretnych uczestników wydarzeń. Wydaje się przy tym, że rozpoznania natury

ogólniejszej pełniły tu rolę służebną względem prywatnych „mikrohistorii”[147]. Gdy eseista przytaczał spostrzeżenia historiografów, czynił to przede wszystkim po to, by zarysować tło dla opowieści o indywidualnym doświadczeniu dziejowym, najczęściej – co należy podkreślić – poświadczonym w tekście kultury.

Będąc przede wszystkim badaczem literatury, o obcowaniu z dziejami Przybylski opowiadał za pośrednictwem dzieła sztuki – czy to literackiej, czy też plastycznej. „Historiografia” autora *Odwiecznej Rosji* zawsze sprzęgła się z opowieścią o historii literatury, a uczony konsekwentnie stawiał pytanie o rolę sztuki w kontakcie z tym, co przeszłe. Przybylski był bowiem przekonany, że dzieło sztuki niejako przezwycięża przygodność i chaotyczność dziejów, że osadzając wydarzenie historyczne w rzeczywistości mitu, wydobywa z niego trwałą, ponadjednostkową treść. Pogląd ten doskonale streszcza następująca myśl Northropa Frye’a, przywołana zresztą w jednym z esejów Przybylskiego:

> Poezja wyraża to, co w wydarzeniu uniwersalne, ten aspekt wydarzenia, które czyni je przykładem czegoś, co dzieje się zawsze. Mówiąc naszym językiem, to co uniwersalne w historii jest przekazywane przez *mythos*, kształt narracji historycznej. Zadaniem mitu nie jest opisywanie konkretnej sytuacji, ale ujęcie jej w taki sposób, że jej znaczenie nie zostanie ograniczone do tej jednej sytuacji[148].

Zbliżony pogląd odnalazł Przybylski także u T. S. Eliota:

> Spod pokrywy historycznych, czyli – w mniemaniu Eliota – w ostatecznym rachunku nieistotnych zjawisk, mit potrafi wydobyć ukrytą, ponadczasową prawdę, która utwór o chaotycznym świecie współczesnym zamienia w harmonijne dzieło sztuki, strukturę zorganizowaną przez „prawdę wieczną” (EAE, 166).

Polski autor ujmował rzecz podobnie. „Swoje i nasze, dzienne i nocne sprawy, wśród których nieustannie się gubimy, poeci przenoszą w przestrzeń mityczną, abyśmy mogli je ujrzeć w ostrym świetle czarnego słońca mądrości przodków” (MPNU, 10) – pisał w eseju *Mityczna przestrzeń naszych uczuć*. W szkicu o Sardanapalu przekonywał zaś, że

> Poeta może, a nawet powinien, traktować opowieść historyczną, rozmaite przekazy, dokumenty i kroniki w sposób całkowicie odmienny niż historyk. Szuka bowiem poetyckiej prawdy o historii, której nie znajdzie w faktach. Znajdzie ją w ponadhistorycznym sensie wydarzeń. I nie musi się ona pokrywać z rzeczywistością opisaną w dostępnych tekstach źródłowych (SA, 66).

---

[147] Za włoskim historykiem Carlo Ginzburgiem termin ten rozumiem jako – ujmując rzecz możliwie najkrócej – określenie inspirowanego antropologią nurtu badań historycznych, którego przedmiotem są społeczności lokalne i różnego rodzaju małe wspólnoty, a nawet – co dla mnie szczególnie istotne – losy jednostki, jej historyczne doświadczenie i rola w dziejach. Zob. C. Gnizburg, *Microhistory: Two or Three Things That I Know about It*, Critical Inquiry, Vol. 20, No. 1 (Autumn, 1993), s. 10-35.

[148] N. Frye, *Wielki kod. Biblia i literatura*, tłum. A. Fulińska, Bydgoszcz 1998, s. 74-75.

Przybylski skłonny był zatem sądzić, że poezja przekształca materię jednostkowych ludzkich doświadczeń w narracje o wymiarze uniwersalnym, mitycznym. Te z kolei, ze względu na swą ponadhistoryczną wymowę, stanowią źródło wiedzy o niezmiennych w swej istocie życiowych dylematach człowieka, rodzących się w cieniu wydarzeń „wielkiej" i „małej" Historii.

Chcąc sformułować możliwie najogólniejsze rozpoznanie dotyczące całości „historiograficznego" wątku pisarstwa Przybylskiego, należałoby powiedzieć, że składające się nań rozważania mają głęboko pesymistyczny charakter. Eseistyka autora *Ogrodów romantyków* przynosi bowiem wizję historii jako żywiołu ciemnego i nieprzewidywalnego, potężnej siły niszczącej każdy porządek, jaki usiłuje zbudować człowiek. Dzieje to w ujęciu Przybylskiego przede wszystkim domena przypadku, chaosu, ucisku i śmierci. Źródeł tego wyobrażenia niewątpliwie należałoby szukać w biograficznych doświadczeniach eseisty, który przecież – przypomnijmy – jeszcze jako dziecko był świadkiem rozlicznych zbrodni i okrucieństw, w które obfitował wiek XX. Doświadczył radzieckiej i hitlerowskiej okupacji, uciekał przed ukraińskimi nożami w czasie rzezi wołyńskiej, utracił dom rodzinny i ojczyznę. Przeżył także polityczny terror czasów stalinowskich oraz strach i niepewność lat późniejszych. Podczas swych stypendialnych podróży na Wschód z bliska przyglądał się nędzy, zniewoleniu i zastraszeniu społeczeństwa rosyjskiego, przy których polska zależność od ZSRR pozostawała doświadczeniem zdecydowanie łagodniejszym.

Przeżycia te były w dużej mierze wspólne całemu pokoleniu Polaków, którzy – podobnie jak Przybylski – tuż po wojnie wkraczali w dorosłość. Traumatyczne doświadczenia z czasów okupacji, najczęściej idące w parze z głębokim kryzysem teodycei, dużą część młodych „ocalonych" doprowadziły do akceptacji komunizmu. Ideologia ta – roztaczając wizję lepszej, sprawiedliwie urządzonej przyszłości, oferując spójną wizję świata i integrując społeczeństwo wokół wspólnych działań na rzecz odbudowy zrujnowanego kraju – przywracała powojennej rzeczywistości sens oraz dawała nadzieję wielu młodym ludziom, których dotychczasowy świat został pogrzebany pod gruzami II wojny światowej. Nowy porządek przynosił też obietnicę pokoju. Ten ostatni zaś – bez względu na swą polityczną cenę – po latach wojennego koszmaru jawił się jako wartość najwyższa.

„Urodzić się między rokiem 1925 a 1930, znaczyło urodzić się pod nieszczęśliwą gwiazdą. Dawało to wszystko, co w życiu najgorsze”[149] – konstatowała z goryczą urodzona w roku 1926 (a zatem o dwa lata starsza od Przybylskiego) Maria Janion. Trauma dzieciństwa zagarniętego przez wojnę, połączona z młodzieńczą ufnością oraz przemożnym pragnieniem, by wojna już nigdy nie powróciła, wpłynęła na to, iż, jak twierdzi badaczka, pokolenie jej rówieśników stało się w sposób szczególny – bardziej niż generacje wcześniejsze (pamiętające jeszcze czasy międzywojenne) i późniejsze (wzrastające w okresie, gdy nikt nie miał już wątpliwości, że socjalizm zza wschodniej granicy ma niewiele wspólnego z zachodnią myślą lewicową) – podatne na wpływy stalinizmu.

> W aurze klęski poszukiwaliśmy […] tych ideałów i słów, które by potwierdzały sens naszego istnienia, udzieliły sposobu na życie. I myśmy znaleźli te słowa. Dzisiaj rozumiem jak straszne są to słowa, które wtedy znaleźliśmy. Ale one nie były takie straszne – mógłby ktoś powiedzieć. Były bowiem zakorzenione w tradycji europejskiej, same w sobie więc nie takie straszne – jedno słowo to pokój, a drugie to socjalizm. […] Po prostu byłam zupełnie bezbronna wobec tych dwu słów, którym podstępnie zmieniono znaczenia[150]

– tłumaczy uczona w rozmowie z Jackiem Trzandlem. Jak wiadomo, po Zjeździe Szczecińskim a przed Październikiem ’56 roku granice literaturze i sztuce wyznaczać miała doktryna socrealistyczna; oficjalnym językiem wypowiedzi w polskim życiu publicznym był zaś dogmatyczny, zwulgaryzowany marksizm. Dotyczyło to również utworzonego w 1948 roku Instytutu Badań Literackich PAN, który – choć szybko stał się dla krajowej humanistyki matecznikiem prawdziwie wolnej, opozycyjnej myśli – powołany został do życia jako placówka jawnie ideologiczna[151]. Głównym zadaniem Instytutu była zrazu rewizja wiedzy wypracowanej przez tradycyjne – jak wówczas pisano: „burżuazyjne” i „reakcyjne” – literaturoznawstwo. Juwenilia Przybylskiego również nie były wolne od retoryki właściwej czasom stalinowskim[152]. We wczesnych latach pięćdziesiątych, jeszcze w czasie studiów i tuż po ich ukończeniu, przyszły uczony publikował, przede wszystkim na łamach tygodnika „Wieś”, artykuły (krótkie szkice krytyczne, relacje z wydarzeń naukowych, polemiki) o

[149] *Pokój i socjalizm, czyli wygnanie i przemoc. Rozmowa z Marią Janion (19 września 1981)* [w:] J. Trznadel, *Hańba domowa*, Warszawa 1997, s. 78.
[150] Tamże, s. 83.
[151] Chociaż, jak podkreśla Mikołaj Sokołowski, już w latach pięćdziesiątych pracowali w IBL badacze „obojętni, a nawet niechętni [marksistowskiej – A.L.] doktrynie”. (Zob. M. Sokołowski, *IBL – La fabbrica illuminata* [w:] *IBL w PRL: I. Studia i wspomnienia*, red. E. Kiślak, Warszawa 2016, s. 7.)
[152] "Jak warszawscy murarze – pisał młody Przybylski, relacjonując wydarzenia V Zjazdu Naukowego Młodzieży Polonistycznej – Zjazd burzył stare, szkodliwe, pieczołowicie kiedyś budowane rupieciarnie. Burzył i budował, zostawiając ze starego złomu cenne niekiedy spostrzeżenia i bogatą faktografię. Młodzi marksiści, którzy niepodzielnie panowali już na tym Zjeździe [...] wykazali słuszny stosunek do tradycyjnego, burżuazyjnego literaturoznawstwa." (R. Przybylski, *W walce o postępową tradycję narodową*, "Wieś" 1951, nr 15, s. 6.)

wyraźnie ideologicznym zabarwieniu. W latach późniejszych, począwszy od drugiej połowy lat pięćdziesiątych, Przybylski zaczyna systematycznie odchodzić od marksizmu (przynajmniej w jego strywializowanej, stalinowskiej postaci), by po książkowym debiucie całkowicie go porzucić[153].

Dojrzałą twórczość Przybylskiego znamionuje już głęboki dystans względem myśli marksistowskiej. Uczony nigdy jednak marksizmu nie lekceważył, uznawał jego wagę i znaczenie jako wielkiej tradycji intelektualnej. W konsekwencji, daleki był od lustracyjnych, czy – jak sam to określił – "kombatanckich" zapędów[154]. Zdawał sobie bowiem sprawę z tego, jak zawiłe i kręte drogi wiodły wielu ludzi – w tym najwybitniejszych polskich uczonych, myślicieli, artystów – do marksizmu.

> Otóż w momencie – zaznaczał w rozmowie z Marią Janion – kiedy wszyscy nasi bojownicy o wolność i niepodległość wydarli się na marksizm jak nieprzytomni, to ja wertowałem, nawiasem mówiąc, po polsku 20 – 30 książek z zakresu teologii, gdzie teologowie angielscy, holenderscy, francuscy, niemieccy Marksa i marksizm traktowali bardzo poważnie. Dlatego nie uległem chorobie politycznej naszych bojowników o wolność. Ale oczywiście marksizm odrzuciłem[155].

Jeżeli odsunąć na bok młodzieńcze wprawki i skoncentrować się wyłącznie na dojrzałej twórczości Przybylskiego – co proponuję uczynić – można bez większych wątpliwości stwierdzić, że autor *Ogrodów romantyków* pozostawał głęboko sceptyczny względem właściwej wielu odłamom myśli socjalistycznej wiary w możliwość wykorzenienia zła z życia zbiorowego. Doszedł bowiem do przekonania że każda, nawet najszlachetniejsza w swych założeniach utopia zaowocować musi koniec końców krwawymi odmętami wojny i przemocy. Utopia wcielona w życie zrodzi antyutopię. Jak zobaczymy Przybylski pozostanie wierny tej myśli do swej pisarskiej aktywności.

---

[153] W swej debiutanckiej książce Przybylski wskazywał jeszcze na pewne metodologiczne inspiracje marksizmem, dziękując Stefanowi Żółkiewskiemu: „za ogólne wykształcenie metodologiczne, bez którego podjęcie tej pracy byłoby niemożliwe. Jak dla wielu historyków literatury mojego pokolenia, inspiracja Profesora była dla mnie szkołą nowoczesnej marksistowskiej interpretacji zjawisk kulturalnych” (DPP, 245).
[154] Zob. R. Przybylski, *Wprowadzenie* [w:] N. Mandelsztam, *Mozart i Salieri...*, dz. cyt., s. 14.
[155] *Każdy mówi drugiemu, że nie jest Bogiem...*, dz. cyt., s. 35.

2.1 Krytyka historyzmu[156]

W opublikowanym na łamach „Tygodnika Powszechnego" szkicu *Jezus i „czarny łowca"* Zbigniew Mikołejko słusznie zauważył, że twórczość i myśl Przybylskiego naznaczone są wyraźną niechęcią względem nowożytnej filozofii dziejów. Przywołajmy fragment tego artykułu:

> Historia […] i wyczulenie na jej mechanikę – przypomina Przybylski w swojej książce o Mandelsztamie ("Wdzięczny gość Boga") – nie mogą prowadzić do fałszywej religii historyzmu, nie mogą przedzierzgnąć się w "pogardę dla wieczności", której panem staje się od epoki renesansu, na własne żądanie, nowożytny filozof dziejów, historiozof w służbie sekularnej utopii i scjentystycznej mrzonki. Ktoś, kto uzurpuje sobie boską rolę, starając się oderwać wieczność od transcendencji, przemieniając ją jedynie w swoje własne pojęcie i absolutyzując "moment historyczny, do którego dąży cały rozwój i w którym zatrzymał się ruch"[157].

Na temat teologicznego dziedzictwa nowoczesnych laickich systemów historiozoficznych wielokrotnie wypowiadał się w Leszek Kołakowski. W swym pamiętnym szkicu *Kapłan i błazen* opublikowanym w roku 1959 polski filozof dowodził, że świeckie wyobrażenia o teleologii dziejów tworzone były na wzór religijnych koncepcji eschatologicznych, ponawiały ich najważniejsze pytania, przyswajały podstawowe treści, zalecenia, nadzieje. Jak przekonywał autor *Głównych nurtów marksizmu*:

> Od XVIII stulecia europejskiego, to znaczy od pierwszej chwili, gdy „Historia" i „Postęp" wkradły się na tron gwałtem wyrzuconego Jehowy, okazało się, że z powodzeniem mogą go zastąpić w czynnościach głównych. Od kiedy eschatologia historyczna okazała swoje możliwości, historia ludzka stała się nieodpartym argumentem na rzecz ateizmu; wyszło bowiem na jaw, że inna instancja może wziąć na siebie trud Boga i tak samo kołysać nieszczęśliwych poddanych wizją szczęśliwego zakończenia, ku któremu zmierzają ich cierpienia i wysiłki[158].

Przybylski, idąc za myślą Władimira Sołowiowa przyswojoną później przez Osipa Mandelsztama, pisał w tym kontekście o „<<buddyzmie>> historiozoficznym" – podobnie jak Kołakowski dając do zrozumienia, że historyzm jest swego rodzaju religią bez Boga. W eseju *Wdzięczny gość Boga* czytamy:

---

[156] Pisząc o „historyzmie" mam w niniejszym rozdziale na myśli pogląd ufundowany na przekonaniu o immanentnej teleologii dziejów, o sensowności i celowości procesu historycznego. W takim znaczeniu termin ten zazwyczaj pojawia się u Przybylskiego. Idea głosząca, że wszelkie zjawiska – kulturowe, artystyczne, społeczne itd. – mają charakter historyczny i tak też powinny być interpretowane, nie jest przedmiotem polemik eseisty. Pisząc o tym drugim poglądzie, autor *Baśni zimowej* najczęściej posługiwał się zresztą pojęciem „historyczny relatywizm".

[157] Z. Mikołejko, dz. cyt.

[158] L. Kołakowski, *Kapłan i błazen. Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia* [w:] *Kosmopolityzm i sarmatyzm...*, dz. cyt., s. 182.

> Gdzieś w pierwszej połowie XIX wieku, bo mam tu na myśli przede wszystkim Hegla, zaczęto tworzyć wewnętrznie, co prawda, koherentne, ale bynajmniej nie piękne i na pewno niezupełnie sensowne kompozycje. Trudno mi się zgodzić z tymi historykami idei, którzy uważają, że właśnie w tym czasie zaczęto traktować historię jak boga. Powstało wówczas raczej coś w rodzaju europejskiego „buddyzmu" […], czyli coś w rodzaju religii bez Boga. […] Otóż ten „buddyzm" historiozoficzny, ta nowożytna religia bez Boga, powróciła oczywiście do idei wieczności, którą tym razem przedstawiano w dwojakiej wersji. Po pierwsze, jako wieczne prawo historyczne, które występuje z reguły w trzech różnych wariantach: dialektycznym, ewolucyjnym i cyklicznym. […] Prawo takie […] ma charakter nieodwołalny i wiecznotrwały. Układając wydarzenia historyczne w określonym porządku, nadaje ono sens dziejom. […] Po drugie, wiecznością stał się jeden, ale za to absolutny moment historyczny. Nie transcendentalny zenit historii, lecz właśnie moment historyczny, do którego dąży cały rozwój i w którym zatrzyma się ruch. Ten absolutny moment historii jest ustanowiony przez historiozofa, który dokonuje „poprzecznego przekroju czasu". […] W tej więc koncepcji wieczność byłaby zatrzymanym w odpowiednim momencie czasem historycznym (WGB, 125).

Przybylski sprzeciwiał się przede wszystkim filozofii historii o romantycznej proweniencji, mającej swe źródła w niemieckim idealizmie, zwłaszcza w myśli G.W.F. Hegla. Ujmując rzecz w dużym uproszczeniu, można powiedzieć, że w koncepcji tej historię postrzegano jako proces teleologiczny, obdarzony sensem i celem, podlegający jasnym, określonym prawom. Główną treścią dziejów czyniono zazwyczaj postęp. Tymczasem całość twórczości Przybylskiego zaświadcza, że zdaniem tego autora historia nie może być uznana za sensowny proces, którego przebieg byłby podporządkowany jakiemuś immanentnemu lub transcendentnemu rozumowi. Przybylski wielokrotnie powtarzał, że dzieje są chaotycznym zbiorem przypadkowych i przygodnych wydarzeń, które wydarzyły się, chociaż wcale wydarzyć się nie musiały i które nie stanowią bynajmniej kolejnych etapów żadnego wyższego planu. „W starości łatwiej jest pojąć człowiekowi, że odwieczne próby nadawania historii jakiegoś celu i sensu są daremne" (BZ, 65) – pisał Przybylski w *Baśni zimowej*. Kilkanaście lat później, w eseju *Odwieczna Rosja*, podkreślał natomiast, że:

> Czas historyczny, jak codziennie, czeka, aby spuścić z łańcucha sforę rozwścieczonych możliwości. Nikt nie wie, co zarządzi los. Z każdego końca wyłoni się jakiś początek. Nieznany i zapewne przeklęty. [...] Same w sobie dzieje są bowiem tylko nieprzerwanym łańcuchem wydarzeń, które niepoczęty i nieskończony czas prowadzi do czarnej otchłani, bez światła i bez Boga (OR, 120).

> Ruch czasu jest nieodwracalny, ale jego treścią nie jest wymyślone doskonalenie natury i kondycji człowieka, lecz tłum i tumult zjawisk historycznych. [...] Wydumana idea postępu uniemożliwia zrozumienie przyczyn i następstw wydarzeń, które się rzeczywiście dokonały. Zakłamuje obraz przeżywanych dziejów (OR, 150-152).

W tym samym tekście wyraźnie wyartykułowana zostaje też myśl, która wcześniej niejednokrotnie pojawiała się już w eseistyce Przybylskiego, iż historia jest nieustannym „przemijaniem kształtu świata”.[159] Co za tym idzie, żyć w historii znaczy tyle, co doświadczać ciągłego powstawania i ginięcia pewnych form jego istnienia: społecznych, politycznych, kulturowych itd. Czytamy:

> [...] w przeżywanym przez nas czasie ziemskim wszelkie, na ogół kłopotliwe wydarzenia, będą ciągle biegły swoją dobrze nam znaną koleją. Ciągle więc zmieniać się będą rzeczy, aby nagle niepostrzeżenie zniknąć. Świat będzie ciągle obecny, chociaż nie wiadomo dlaczego i po co; chociaż sposób jego istnienia, *to schema*, ulegać będzie ciągłej metamorfozie. Nieuporządkowane życie społeczne naszego przygodnego plemienia ciągle napełniać nas będzie lękiem, nie możemy bowiem wiedzieć, co przyniesie nam przyszłość, chociaż sami ją sobie niestrudzenie organizujemy (OR, 11).

Dzieje stanowią zatem dla Przybylskiego dziedzinę chaotycznego ruchu i niestałości. Jeśli proces dziejowy charakteryzuje pewna powtarzalność – powiada eseista – oraz istnieją jakieś stałe prawidłowości, zgodnie z którymi rozwijają się wypadki historyczne, wynika to nie z wewnętrznej logiki dziejowej czy jakiejkolwiek historycznej konieczności, lecz z faktu, że natura ludzka zasadniczo pozostaje niezmienna, a człowiek – będący wszakże „twórcą” historii – ulega wciąż tym samym ambicjom i żądzom, złudzeniom i nadziejom.

Oczywiście znając społeczno-polityczny kontekst powstawania esejów Przybylskiego, nietrudno się domyślić, że ostrze „antyhistorystycznych” tyrad ich autora wymierzone było przede wszystkim w marksistowską filozofię dziejów i wpisaną w nią koncepcję konieczności historycznej. Przede wszystkim, nie znaczy jednak wyłącznie. Poddając lekturze rozmaite teksty literackie, Przybylski wskazywał słabości i niebezpieczeństwa kryjące się w różnych wyobrażeniach o historycznym postępie, wiodącym ku społecznej utopii.

Wydaje się, że do przyszłych otwarcie pierwszoosobowych polemik z utopijną historiozofią przygotowały Przybylskiego jego wczesne badania nad twórczością Fiodora Dostojewskiego oraz Osipa Mandelsztama. Rekonstruując ideową biografię autora *Zbrodni i kary*, opisując drogę, jaką przebył od młodzieńczego socjalizmu w kręgu "pietraszewców" oraz rewolucyjnie nastawionego Spieszniowa, do konserwatyzmu spod znaku "carosławia", Przybylski przywoływał myśl czołowych przedstawicieli dziewiętnastowiecznego europejskiego socjalizmu utopijnego. Znaleźli się wśród nich myśliciele niemieccy: Wilhelm Weitling i Moses Hess, francuscy: Charles Fourier, Étienne Cabet i Pierre Leroux, Walijczyk Robert Owen, przede wszystkim zaś – inspirowani przez powyższych i pozostający w

[159] Określenie to zaczerpnął Przybylski z pism św. Pawła. Zob. R. Przybylski, *Odwieczna Rosja*..., dz. cyt. s. 9.

bezpośrednim otoczeniu Dostojewskiego – Rosjanie: Michaił Pietraszewski, Nikołaj Spieszniow, Wissarion Bieliński, Nikołaj Czernyszewski. Zgodnie z wyczerpującą relacją Przybylskiego, argumentów do sporów z koncepcjami utopistów dostarczyły autorowi *Biesów* przede wszystkim doświadczenia i obserwacje z lat 1950-1954 spędzonych na katordze w Omsku, spisane później w półreportażowej powieści *Wspomnienia z domu umarłych*. Polski uczony przekonuje, że w czasie zesłania na Syberię miały się uformować wyobrażenia Dostojewskiego dotyczące psychologii zbrodni oraz natury człowieka – nieuchronnie skażonej złem. Rosyjski pisarz nabrał wówczas przekonania, że zbrodni nie da się wyeliminować z życia zbiorowego za sprawą poprawy warunków bytowych i reform systemu społeczno-politycznego – jak skłonni byli uważać utopijni socjaliści.

> Socjalizm utopijny – pisał Przybylski – twierdził, iż właściwa przyczyna zbrodni tkwi w istocie w niesprawiedliwym układzie stosunków społecznych ówczesnego ustroju. Ów zestaw okoliczności i warunków, doprowadzający człowieka do przestępstwa, nazywano wśród rosyjskich socjalistów powszechnie "środowiskiem". Stąd popularna wówczas teza, że zbrodniarza w zasadzie "wykańcza środowisko" i że ono jest za wszystko odpowiedzialne. Materiał zebrany na katordze przeczył tym generalnym założeniom. Dostojewski rozumiał doskonale, że bieda, głód, poniżenie klasowe, popycha "skrzywdzonych" do różnego rodzaju przestępstw. Jednak wiedział także, iż ogromnej większości zbrodniczych przypadków nie da się wyjaśnić niedoskonałościami układu społecznego (DPP, 109).

Nieco dalej Przybylski dopowiada:

> Przekonanie, iż celem rozwoju historycznego jest sprawiedliwy ustrój społeczny, opierało się w pewnej mierze na zaufaniu do "dobrej natury" człowieka. Wierzono, że człowiek z natury swojej skłonny jest znieść wiele ofiar dla społeczeństwa, a "rozwydrzony egoizm", przeszkadzający ludziom w realizacji ostatecznego celu ludzkości, uznano za cechę jednostek żyjących w ustroju wyzysku i ucisku. [...] Rosyjscy socjaliści lat 40-tych uważali, że po zniesieniu tego ustroju zginie jednocześnie egoizm, a raczej źle rozumiane prawo miłości własnej, zmuszające człowieka żyjącego w warunkach ostrej walki o przywileje i dobrobyt do krzywdzenia swych bliźnich (DPP, 126).

Wysłuchawszy historii rozmaitych morderców i przestępców spotkanych na zesłaniu, poznawszy mentalność poszczególnych katorżników, wyznawane przez nich systemy etyczne czy motywy ich czynów, Dostojewski doszedł do wniosku, że człowiek skłonny jest popełniać zbrodnie nawet wówczas, gdy nie przynosi mu to żadnej wymiernej korzyści ani nie poprawia jego życiowej sytuacji. Czyni tak powodowany wyłącznie "kaprysem", zachcianką, ciemnym, i niezrozumiałym wewnętrznym przymusem. Dlatego też nawet najbardziej racjonalnie pomyślany, funkcjonalny i korzystny dla ogółu układ społeczny może zostać zburzony za sprawą irracjonalnego "czynu bezinteresownego", który sam nie przynosi

bynajmniej żadnej nowej, pozytywnej idei. Pogląd ten Dostojewski wyraził między innymi w polemice protagonisty *Notatek z podziemia* z utylitarną utopią moralną Czernyszewskiego oraz determinizmem statystycznym Buckle'a.

> Czyn bezinteresowny niszczył więc harmonię między jednostką i społeczeństwem opierającą się na "rozumnym egoizmie". Czernyszewski kładł ogromny nacisk właśnie na rozumowe podstawy socjalistycznej utopii społecznej. Dlatego człowiek z podziemia nie mógł się pogodzić z socjalizmem, który twierdził, że świadomością ludzką rządzi przede wszystkim rozum. Dajmy na to – twierdził on – że zbuduje się nawet socjalistyczna utopię społeczną. Dajmy na to, że powstanie, mówiąc językiem Campanelli, Państwo Słońca lub, jak chce Czernyszewski, Pałac Kryształowy. Nawet wówczas znajdzie się człowiek, który dla zabawy potrafi całą tę budowlę, wznoszoną pieczołowicie kosztem ogromnych ofiar i wyrzeczeń, zamienić w górę gruzów. [...] Teza Czernyszewskiego, iż to, co rozumne, jest dobre, a co dobre – rozumne, niewątpliwy spadek po filozofii Oświecenia, była dla niego dowodem naiwności. Człowiek z podziemia szydził z "laboratoryjnych", "książkowych" przekonań, że postępowanie zgodne z rozumnym poznaniem historii uwolni realizatorów socjalistycznej utopii od zła (DPP, 137).

Starcia myśli i burze idei opisane w pracy *Dostojewski i "przeklęte problemy"* to wydarzenia z połowy XIX wieku. Nie niosą więc ze sobą – bo i nieść nie mogą – historycznej wiedzy o tym, jakie konsekwencje kilkadziesiąt lat później przyniosło wcielenie komunistycznego ideału w życie. O tę gorzką wiedzę bogatszy był inny rosyjski bohater esejów Przybylskiego – Osip Mandelsztam. Przybylski zrekonstruował również jego poglądy dotyczące "materialistycznej teleologii immanentnej".

Wyczerpującą opowieść o przemyśleniach, jakie towarzyszyły Mandelsztamowi u świtu radzieckiej Rosji, Przybylski przedstawił w eseju *Odwieczna Rosja, Mandelsztam w roku 1917*. We wczesnej młodości autor *Kamienia* zafascynowany był marksizmem. Sympatyzował też – o czym szeroko pisał Przybylski – z okcydentalistycznie zorientowaną Partią Socjalistów-Rewolucjonistów. W prasie eserowskiej drukował swoje wiersze. Gdy w lutym 1917 roku upadał carat Romanowów, nadzieje na zaprowadzenie w Rosji demokracji dwudziestosześcioletni wówczas poeta wiązał właśnie z działalnością formacji skupionej wokół Aleksandra Kiereńskiego (zob. OR, 38). Pomimo swego przywiązania do lewicowych ideałów, Mandelsztam – jak twierdzi Przybylski – nie żywił jednak złudzeń co do charakteru wschodzącego reżimu bolszewików. "[A]ni cel, ani metoda działania zwycięskiej partii nie stanowiły dla Mandelsztama tajemnicy" (OR, 89) – przekonywał eseista. W dowód swych słów, przywołał jeden z wierszy napisanych wówczas przez Osipa Emiljewicza. Poeta przewidywał tam, że rządy Lenina – "chwilowego władcy w październiku" – przyniosą rosyjskiemu społeczeństwu jedynie "jarzmo gwałtu i złości" (OR, 89). Dyktatura

bolszewików nie miała zatem nic wspólnego z drogimi młodemu Mandelsztamowi – a także, jak przekonywał Przybylski, całej ówczesnej lewicującej inteligencji rosyjskiej – obywatelskimi wartościami, zakorzenionymi przede wszystkim w ideowym i politycznym testamencie dekabrystów.

„Mandelsztam miał głęboko zakorzenione poczucie historycznego charakteru czasu ludzkiego i jednocześnie był zdecydowanym przeciwnikiem historyzmu" (WGB, 124) – pisał Przybylski w eseju *Wdzięczny gość Boga*. Zgodnie z rekonstrukcją badacza, rosyjski poeta miał pozostawać nieufny względem dwóch konstytutywnych dla historyzmu wyobrażeń. Pierwszym z nich była idea dziejowego postępu. Przybylski przekonywał, że Osip Emiljewicz bardzo wcześnie – jeszcze przez rokiem 1917 – krytycznie wypowiadał się na temat pozytywistycznych teorii historycznej ewolucji. Niechęć ta wynikać mogła z faktu, że – jak zauważała Nadieżda Mandelsztam – to właśnie fascynacja, jaką pokolenie ich rodziców darzyło dziewiętnastowieczną myśl ewolucjonistyczną (rozwijaną przede wszystkim przez Auguste'a Comte'a i Johna Stuarta Milla), przygotowała w Rosji grunt pod ideologię marksistowską[160]. Wdowa po autorze *Tristiów* podkreśla, że gdy słyszał on słowo „rozwój", wpadał we wściekłość[161]. We wspomnieniach autorki *Nadziei w beznadziei* czytamy:

> Rozwój jest jakby przejściem od niższych form do wyższych i należy do tego samego szeregu pojęciowego co „postęp". Mandelsztam doskonale wiedział, że każdy zysk wiąże się nieodmiennie ze stratą. Opowiadał mi, że po raz pierwszy słowo „postęp" usłyszał, kiedy miał pięć lat, i gorzko zapłakał, czując, że to coś złego. […] Nienawistnemu rozwojowi Mandelsztam przeciwstawiał „wzrastanie" jako proces, w którym człowiek zmienia się, ale zachowuje tożsamość […][162].

> W stale wszczynanych u nas rozmowach o nowym życiu i o przyszłym tysiącletnim królestwie ciągłego postępu O.M. wpadał w gniew i ochoczo dawał się wciągnąć w spór. W teoriach tych wyczuwał dawne „wszechsłowiańskie marzenie o zatrzymaniu historii". Nie wiem, w jakiej mierze O.M. zachował wiarę w celowość postępu historycznego – do połowy dwudziestego wieku to było zbyt trudne – ale na pewno za cel historii nie uważał powszechnego szczęścia[163].

Drugą z odrzucanych przez Mandelsztama historycystycznych idei było właśnie wspomniane przez Nadieżdę Jakowlewnę „marzenie o zatrzymaniu historii", czyli wiara w przyszły „złoty wiek", stadium dziejów, w którym stosunki socjalne zostaną ułożone sprawiedliwie a rozdzierające społeczeństwa konflikty polityczno-ekonomiczne wygasną.

[160] N. Mandelsztam, *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 322.
[161] N. Mandelsztam, *Wspomnienia. Druga księga*, tłum. J. Czech, Warszawa 2016, s. 291.
[162] Tamże.
[163] N. Mandelsztam, *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 323.

Przybylski przekonywał, że Mandelsztam pozostawał nieufny względem podobnych świeckich eschatologii i utopijnych projektów historiozoficznych. Zawsze miał bowiem szukać w nich „zatrutej ambrozji podawanej ludziom przez niegodziwą Klio” (EAE, 52).

> Nowa Atlantyda czy Wyspa Nigdzie nie były dlań godne snu o odpocznieniu. I rzeczywiście, na statkach, które od czasu do czasu wiozły tam skądinąd zapewne szlachetnych ludzi, zawsze znajdowały się armaty, a żądni przygód konkwistadorzy ostrzyli klingi. Cóż to za towarzystwo dla poety spragnionego spokoju! (EAE, 52)

– pisał Przybylski w zbiorze *Et in Arcadia ego*. W eseju *Wdzięczny gość Boga* czytamy zaś:

> Historyzm zasłużył na tak ostrą ocenę poety przede wszystkim dlatego, że negował ideę wieczności. Był w jego oczach zwieńczeniem sekularyzacyjnych dążeń nowożytnej cywilizacji przemysłowej, która na wszystkie sposoby stara się zapomnieć o fundamentalnej idei chrześcijaństwa. […] Tego rodzaju poglądy były dla Mandelsztama jakąś inwersją albo raczej karykaturą chrześcijańskiej idei wieczności. Przy każdej kolejnej kompromitacji, przebiegły umysł historiozofa umieszczał absolutny moment historii ponownie w przyszłości, aby trwał i mamił jak miraż i oddzielał w ten sposób człowieka od Transcendencji. Historyzm, umieszczając wieczność w czasie historycznym, czynił ją w istocie nieosiągalną (WGB, 124-125).

W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych Przybylski najczęściej spierał się z historyzmem właśnie w obronie nowotestamentowej eschatologii i wizji człowieka. W różnych odsłonach myśli socjalistycznej widział wówczas przede wszystkim próbę ideologicznej redukcji chrześcijaństwa, zawłaszczenia ewangelicznej etyki i antropologii przy jednoczesnym odrzucaniu osoby Chrystusa i wiary w zbawienie. „[N]ie wierz, powtarzam ci, nie wierz, że ukradziona z Nowego Testamentu antropologia zachowała swe piękno i siłę w złodziejskich ideologiach, które pogardzają jednocześnie Chrystusem[164] – czytamy w szkicu o samobójczej śmierci Kiriłłowa. W tych emocjonalnych upomnieniach słychać było wyraźne echo bieżących wydarzeń politycznych. Spory Mandelsztama z historyzmem również były, co oczywiste, porachunkami z radziecką odsłoną marksistowskiej wykładni wieczności, postępu i konieczności historycznej. Autor *Kamienia* kilkakrotnie występował przeciwko ideologii komunistycznej i terrorowi politycznemu Rosyjskiej FSRR. "Ciąży mi moja szuba, tak jak całej sowieckiej Rosji ciąży teraz przypadkowy dosyt, przypadkowe ciepło, niedobre ciepło z cudzego grzbietu"[165] – pisał w 1922 roku, w krótkiej prozie zatytułowanej *Szuba*. Zdanie o „ponurym brodatym rozwoju”[166], zanotowane w drukowanej na łamach czasopisma „Zwiezda” *Podróży do Armenii* (1933), ściągnęło na Mandelsztama gniew partyjnych

[164] R. Przybylski, *Śmierć Antychrysta*, „Znak” 1981, nr 319-320 (1-2), s. 119.
[165] O. Mandelsztam, *Szuba* [w:] tegoż, *Podróż do Armenii*, tłum. R. Przybylski, Warszawa 2004, s. 10.
[166] Zob. tamże, s. 47.

krytyków. Żądano, aby poeta odżegnał się od tej „obcej socjalizmowi prozy" oraz zamieścił w prasie list z przeprosinami[167]. Poeta nie zdecydował się na taki krok, a kilka miesięcy później napisał słynny wiersz zaczynający się od incipitu *Żyjemy tu, nie czując pod stopami ziemi...* (*Мы живём, под собою не чуя страны...*). Za przeprowadzoną tam krytykę zbrodniczego reżimu Stalina, Mandelsztam – jak wiadomo – zapłacił najwyższą cenę. Pojmany i skazany za działalność antyrewolucyjną, zmarł w drodze do łagrów Kołymy w obozie przejściowym Wtoraja Rieczka pod Władywostokim.

Opowieść Przybylskiego o myśli i twórczości Mandelsztama jest opowieścią o sytuacji człowieka, którego życie upłynęło w cieniu wielkich dziejowych przemian i katastrof. W historycznym doświadczeniu rosyjskiego poety, którego los – podobnie jak losy jego polskich rówieśników – został zdeterminowany przez historię, Przybylski poszukiwał wskazówek, jaką postawę przyjąć wobec niezależnych od naszej woli dziejowych wyroków. W posłowiu do zbioru prozy Mandelsztama *Zgiełk czasu* polski eseista pisał:

> Przed tragedią historiozoficzną, która ogarnęła cały kraj, broniło mieszkańców krymskiej Florencji [to znaczy Teodozji] morze, porządek natury, ukochanie istnienia i poezja. Historia może wyprawiać figle, ale port musi pracować. […] Historia może się rozszaleć, ale człowiek podlega przede wszystkim porządkowi natury. […] Historia może cudaczyć, ale trójwymiarowy świat będzie zachwycać człowieka swą niespożytą bujnością. […] I w końcu historia może wariować, ale człowiek powinien pozostać poetą[168].

Mandelsztamowska recepta na „ocalenie", której główne założenia nakreślił tu Przybylski, powstała w radzieckiej Rosji, kilka lat po upadku caratu, stabilizacji rewolucji bolszewickiej oraz w okresie dojmującego głodu i okrucieństw jednej z największych wojen domowych w dziejach Europy. Wpisane w twórczość autora *Tristiów* świadectwo walki o zachowanie radości istnienia, godności pracy i wiary w trwałość kultury – spisane w tak dramatycznych warunkach historycznych przez poetę, który kilkanaście lat później zginął w łagrze – nabiera szczególnego ciężaru, dramatyzmu i autentyczności. Nadieżda Mandelsztam podkreślała, że jedną z najbardziej podstawowych, wyróżniających cech osobowości Osipa Emiljewicza była właśnie „czarodziejska zdolność cieszenia się życiem"[169].

> Było w nim coś, czego nie dostrzegłam w nikim […]. Radość absolutnie bezinteresowna, nie potrzebował niczego, bo zawsze była z nim. Wszyscy do czegoś dążyli, on do niczego nie dążył. Żył i się cieszył. W

[167] Zob. N. Mandelsztam, *Wspomnienia. Druga księga*, dz. cyt., s. 473-474.
[168] R. Przybylski, *Uwagi o prozie Mandelsztama* [w:] O. Mandelsztam, *Zgiełk czasu*, tłum. R. Przybylski, Warszawa 1994, s. 195-197.
[169] N. Mandelsztam, *Wspomnienia. Druga księga*, dz. cyt., s. 273.

wigilię ostatniego dnia naszego wspólnego życia żył i się cieszył; zmiażdżyły go dopiero więzienie i obóz, niszcząc i radość, i życie[170].

Z latami z coraz większą pasją wszystkim się rozkoszował, nawet tym, na co nikt nie zwraca uwagi: strumieniem zimnej wody z kranu, czystym prześcieradłem, książką, szorstkim ręcznikiem. Śmierć stała na progu, a on w Sawiołowie (1937) ciągnął mnie do herbaciarni Echo Inwalidów, żebyśmy napili się herbaty, popatrzyli na ludzi, poczytali gazetę i pogawędzili z bufetowym. Obdarzony był rzadką umiejętnością widzenia świata, który miał przed oczami, i pełen ciekawości na wszystko patrzył i wszystko widział[171]

– czytamy w drugim tomie wspomnień autorki *Nadziei w beznadziei*. Wydaje się, że to właśnie owa „akmeistyczna radość życia” – odczuwana pomimo dziejowych katastrof i dookolnej grozy – była najważniejszą lekcją, jakiej udzielił Przybylskiemu autor *Kamienia*.

Przyswoiwszy nauki czerpane od dwóch wielkich rosyjskich pisarzy, w późniejszej twórczości Przybylski nie raz będzie spierał się z historyzmem, przywołując pojęcia i wyobrażenia zaczerpnięte właśnie od Dostojewskiego i Mandelsztama. Z pierwszym z wymienionych pisarzy połączył Przybylskiego swoisty historiozoficzny antypelagianizm – przekonanie o tym, że człowiek nie jest w stanie zbawić się sam. Słaby i ułomny, obciążony brzemieniem grzechu pierworodnego, nie potrafi zbudować sprawiedliwego porządku społecznego oraz oczyścić życia zbiorowego ze zła, cierpienia i zbrodni. Polski eseista w pełni przychylał się do powyższej diagnozy. Nie potrafił jednak zaakceptować odpowiedzi, jakiej rosyjski pisarz udzielał w obliczu tego kryzysu. Otóż Przybylski przypomina, że zwalczanym z taką zaciekłością społecznym marzeniom utopijnych socjalistów Dostojewski przeciwstawił w końcu własną, prawosławną utopię.

Słowianofile – pisał eseista – chociaż naturalnie do głowy im to nie przyszło, byli w gruncie rzeczy takimi samymi grzesznikami, jak znienawidzony przez nich „zachodni” Feuerbach, albowiem sięgnęli po prawo Boga. Oczywiście nie w imię „zachodniego” i przesadnego kultu indywidualności, lecz w imię kolektywu, gminy, wspólnoty słowiańskiej, dobra powszechnego ludu, księcia-ojca, cara-ojca, jednym słowem w imię jakiejś idei lub społecznej instytucji […]. […] W publicystyce Dostojewskiego idea ta pojawia się jako myśl, że każdy Rosjanin powinien dobrowolnie i z zaufaniem, jak dziecko, oddać swoje prawo do wolności mądremu i dobremu ojcu, carowi, który jest zastępcą Boga na ziemi […][172].

Autor *Biesów* – przekonuje polski uczony – uwierzył zatem, że historię da się uzdrowić, jeżeli tylko „złej” laickiej utopii, ufundowanej na relatywistycznych, sekularnych systemach etycznych, przeciwstawi się „dobrą” utopię chrześcijańską, opartą o ideę mesjanistycznego

[170] Tamże, s. 290.
[171] Tamże, s. 273.
[172] R. Przybylski, *Śmierć Antychrysta*, dz. cyt., s. 112.

posłannictwa Rosji i wiarę w czystość duchową prawosławnego ludu. W ocenie Przybylskiego idea ta nie tylko grzeszyła naiwnością, lecz również stanowiła niedopuszczalną, polityczną redukcję chrześcijaństwa.

Wobec tych samych „przeklętych problemów" Mandelsztam udzielał innej porady. Głosił mianowicie, że zamiast poświęcać swe jedyne, nieuchronnie przemijające życie w pogoni za historiozoficznymi mirażami, „redukując – jak to ujmował Przybylski – swój czas do procesu historycznego" (WGB, 126), należy zwracać się ku „samemu istnieniu", materialnemu i egzystencjalnemu konkretowi, codziennemu trwaniu rzeczy i zjawisk, nieprzemijalnemu porządkowi kultury (wyraźnie przeciwstawianemu chaosowi i bezrozumności dziejów). Jest to – o czym nie raz będzie jeszcze mowa – odpowiedź zdecydowanie bliższa sercu autora *Baśni zimowej*.

Chociaż krytyczny stosunek do historiozoficznego optymizmu towarzyszy całej twórczości Przybylskiego, szczególnie silnie naznacza późne teksty autora *Krzemieńca* – przede wszystkim prace *Ogrom zła i odrobina dobra* oraz *Sardanapal*, a także *Mityczną przestrzeń naszych uczuć* i *Uśmiech Demokryta*. Biorąc pod uwagę sugestie samego eseisty, prawidłowość tę należałoby wiązać z faktem, że starość jest zazwyczaj czasem radykalnych politycznych deziluzji, że wraz z przyrostem życiowego doświadczenia, człowiek staje się coraz bardziej odporny na wszelkie tęsknoty za utopią, rozpalające wyobraźnię i nadzieje młodszych pokoleń.

Ostatnią z „czterech lektur biblijnych" składających się na zbiór *Ogrom zła i odrobina dobra* Przybylski poświęcił Apokalipsie św. Jana, konkretnie zaś – obecnej w Janowym proroctwie wizji Tysiącletniego Królestwa Bożego. Zgodnie z tą koncepcją, nazywaną millenaryzmem lub chiliazmem, paruzja rozpocząć ma okres tysiącletniego panowania Chrystusa na ziemi, podczas którego ci, którzy dostąpią zbawienia, będą zaznawać doczesnego szczęścia. Idea ta – umieszczająca rzeczywistość soteriologiczną w obrębie czasu historycznego – jawiła się eseiście jako „wyraźna korekta eschatologii Chrystusa" oraz „jedna z pierwszych prób manipulacji osobą Jezusa i przekręcani[a] jego nauki" (OZOD, 133). Samego autora Księgi Apokalipsy Przybylski nazwał zaś „szemranym prorokiem" (OZOD, 132).

Piętnując chiliazm św. Jana oraz utopijne koncepcje kontynuatorów myśli apostoła, Przybylski odwołuje się najczęściej do biblijnej wykładni historiozoficznej. Powołuje się na starotestamentową kosmogonię (zgodnie z którą rzeczywistość materialna ma być z gruntu

zła, leży bowiem we władzy Szatana, „Księcia tego Świata”), dogmat o grzechu pierworodnym (gdzie wygnanie w czas historyczny było karą wymierzoną pierwszym ludziom przez Boga) oraz na nauki Jezusa, który, jak powtarzał za Simone Weil, „nie przyszedł <<odkupić tego, co społeczne>>” (OZOD, 140). Przywołajmy kilka cytatów:

> Jezus nie mydlił ludziom oczu baśniami o przegnaniu z ich życia niesprawiedliwości i chamstwa, kłamstwa i mordów. Nie łudził legendami o szczęśliwym i dostatnim ogrodzie rozkoszy ziemskich. Po prostu, mówił prawdę, że do chwili unicestwienia „wszelkiego ciała” ludzkość skazana jest na chaotyczne i krwawe wirowanie w przeraźliwym ogromie zła. Taki jest jej los i tego nie da się zmienić (OZOD, 132).

> Wypowiedzi Jezusa były bowiem jednoznaczne. Będzie tylko jeden Dzień Pański, jedno Zmartwychwstanie i jeden Sąd Ostateczny. Szczęście i sprawiedliwość osiągnie ludzkość dopiero po końcu świata, w Rzeczywistości Istotnie Istniejącej (OZOD, 137).

> Nie wolno nam ignorować rzeczywistości Jezusa, który najwyraźniej opisał egzystencjalną sytuację człowieka i wspólnoty ludzkiej. Nigdy więc nie składaj obietnic, że zbudujemy w końcu społeczeństwo sprawiedliwe. Nie pleć bzdur, że wydobędziemy się z otchłani nieprawości, że założymy Ogród Szczęścia na tym padole łez. Od kołyski do grobu będziesz bowiem wirował w niepojętym ogromie zła (OZOD, 141).

Niemalże takie same stwierdzenia znajdziemy w napisanych kilka lat wcześniej esejach *Sardanapal* oraz *Mityczna przestrzeń naszych uczuć*.

> Z Biblii wynika, że świat został oddany we władanie Księciu Ciemności i dzisiejszy chrześcijanin, przynajmniej do czasu drugiego przyjścia Chrystusa, nie powinien liczyć na tryumf dobra. [...] Biblia nie podsuwa bowiem człowiekowi marzenia o idealnym społeczeństwie. Przeciwnie. Z olśniewającą furią ukazuje tryumf zła i mordu, wieńczący historyczne działanie ludzi. Nie ma bowiem takiej totalności społecznej, która nie zawdzięczałaby swego zaistnienia niesprawiedliwości. Biblia mówi więc nam rzetelną prawdę o sytuacji egzystencjalnej ludzi skazanych na wspólne bytowanie. Jeśli chce się dowiedzieć, co czeka człowieka zmuszonego do współuczestnictwa w absurdzie historii, czytaj Biblię (SA, 154).

> Cała nasza ziemia jest […] piekłem, w którym kolejne pokolenia żyją w męce, doznając upokorzenia i krzywdy, na ogół zupełnie niezasłużonej. To nie jest miejsce kary, ale jak w mitycznych zaświatach nie ma tu żadnej nadziei na zmianę stanu rzeczy. Ten koszmar skończy się dopiero wraz z unicestwieniem życia na ziemi. Nawiasem mówiąc, jest to bardzo chrześcijański pogląd, wzięty z Nowego Testamentu, nie przybrudzony spekulacjami teologów i moralistów. Dzieje naszego gatunku mają tedy charakter infernalny (MPNU, 133).

Pomimo niewątpliwego przywiązania, jakim eseista darzył ewangelicznego Chrystusa, wydaje się jednak, że krytyka millenaryzmu, której dokonuje Przybylski nie jest wyłącznie gestem „prawomyślnego” chrześcijanina, skierowanym przeciw jakiejś formie heterodoksji. Jego zakres jest znacznie szerszy. W istocie gest ten obejmuje wszelkie przejawy utopizmu,

wszystkie próby „klecenia projektów społeczeństwa bezkonfliktowego, urządzonego sprawiedliwie, wyzbytego nienawiści i zła, kłamstwa i mordów” (OZOD 140). „Z biegiem lat – przekonywał Przybylski w *Ogromie zła i odrobinie dobra* – okazało się, że ilekroć próbowano zrealizować kolejny taki projekt, przedsięwzięcie kończyło się zawsze wtargnięciem zła, chaosem, nieszczęściem, mordem, niekiedy zorganizowanym” (OZOD, 140). W szkicu o Sardanapalu pisał: „Kto przeżył świadomie historię XX stulecia, zauważył zapewne, że wielki mit wpada w krwawy gnój, kiedy zamienia się w wielkie kłamstwo” (SA, 35).

Odwołania do biblijnej kosmogonii i nowotestamentowych eschatologicznych proroctw nie stanowiły zatem prostego „wyznania wiary”. Eseista traktował je raczej jako mityczne opowieści zawierające trafne intuicje, dotyczące kondycji i losu człowieka. Osadzając historiozoficzną refleksję w „nadrzeczywistości mitu” (UD, 27), Przybylski zwracał uwagę na głęboko fatalistyczny wymiar historii. W esejach autora *Baśni zimowej* wielokrotnie powracała myśl, że dekrety dziejów pozostają równie niezrozumiałe, bezapelacyjne i niezależne od ludzkiej woli jak rozporządzenia Boga.

Chociaż refleksja historiozoficzna Przybylskiego obficie czerpie z biblijnych wyobrażeń, nie znajdziemy w niej także prób usprawiedliwiania zła jako koniecznego elementu Bożej ekonomii zbawienia. Na podstawowe pytanie teodycei, dotyczące tego, czy zło i cierpienie, którego doświadcza w swym życiu człowiek może znaleźć usprawiedliwienie w jakichś wyższych racjach regulujących bieg dziejów, eseista odpowiadał przecząco. Skłonny był uważać, że zło działające w historii niczemu nie służy i nic z niego nie wynika.

> Jaki sens ma fakt – Przybylski pytał w eseju o Sardanapalu – że pies pogryzł kota; że kot wydrapał psu oczy? Że jakiś policjant sprowadził do piwnicy niewinnego człowieka i zastrzelił go jak psa? Co da się zrozumieć z tego, że zwieziono do obozów miliony ludzi, aby ich tam dręczyć latami? I czy trzeba wymyślać nowe proroctwa, nowe apokalipsy, aby przesunąć sens krwawego koszmaru historii z ziemskiej immanencji, z teraźniejszości obciążonej mordami, w przyszłość, nawet tak bajeczną, jak Życie Pośmiertne, skoro rozwikłanie tej mniemanej tajemnicy będzie tam spóźnione i równie kłamliwe jak tu? (SA, 149)

> Podejrzana wymiana usług między dobrem a złem wygląda na kpinę z ludzi wyznających takie czy inne systemy etyczne. Wszystkich z nas oszukuje los, który nie zna pojęć dobra i zła (SA, 74).

> Istnienie historyczne jest napiętnowane bezczelną dwoistością. Dobro potrafi zrodzić zło, a zło – stworzyć dobro. Starość uczy, że gnostycka gigantomachia jest oszukańczą grą. W czasie historycznym nie ma walki dobra ze złem. Jest bezustanna wymiana usług, z której nic nie wynika (BZ, 64).

Eseista przychylał się też do słynnej tezy Hannah Arendt, głoszącej, że zło jest banalne. Zło – powtarzał za autorką *Kondycji ludzkiej* – „nie posiada żadnej głębi" (OZOD, 153), nie skrywa żadnej mistycznej, uwodzącej tajemnicy. Jego źródłem nie jest demoniczny podszept, lecz wyłącznie akt woli człowieka, najczęściej bezrefleksyjny. Tę myśl Przybylski podjął między innymi pisząc o obrazie Eugène'a Delacroix *Śmierć Sardanapala*. Eseista postawił wówczas pytanie o to, co skrywa się za spokojnym milczeniem asyryjskiego tyrana, który – wiedząc, że wraz ze swoimi poddanymi wkrótce zginie w oblężonej Niniwie – polecił gwardzistom wymordować swój dwór i służbę, by następnie dobrowolnie spłonąć wraz z całym żywym i martwym inwentarzem stolicy. Wydawszy rozkaz – pisze Przybylski – Sardanapal „legł na łożu i zamilkł" (SA, 136). Eseista dochodzi przy tym do wniosku, że „w milczeniu Sardanapala nie ma żadnej tajemnicy" (SA, 149):

> Nie ma tu […] nic do wytłumaczenia. Tyran czyni zło, bo tak mu się podoba. Bo sprawia mu to zadowolenie. Malarskie milczenie Sardanapala na romantycznym obrazie Delacroix wydaje się tedy jedyną sensowną odpowiedzią na pytanie o przyczynę zbrodniczych uczynków człowieka. Nawet gdyby Sardanapal do nas przemówił, nie usłyszelibyśmy zadowalającej odpowiedzi. Doszłoby tylko do nas jakieś tautologiczne brzęczenie: chcę mordować, bo chcę i mogę. Jakiekolwiek opisanie morderczej decyzji tyrana będzie zawsze źle wykoncypowane. Lepiej nie bredzić o wyższych racjach Systemu lub o potędze Substancjalnego Zła (SA, 159).

Wszelkie próby usprawiedliwiania czy wytłumaczenia historycznego zła wzbudzają w eseiście wątpliwości, pamięta on bowiem, jaki użytek czyniono z podobnych teleologicznych mitów.

2.2 W „brzuchu Lewiatana". Przybylski o społeczeństwie, państwie i władzy

Tym co łączy późne eseje Przybylskiego, jest także głęboka i bezkompromisowa krytyka życia społecznego oraz jego głównych instytucji – władzy i państwa. „Żyjemy we wnętrzu Lewiatana, do którego stosują się nazwy: miasto, społeczeństwo, cywilizacja, epoka, czyli wszystkie słowa dotyczące międzyludzkich działań"[173] – z tych słów Czesława Miłosza eseista uczynił motto do jednego ze swoich szkiców. Pisząc o życiu społecznym, autor *Uśmiechu Demokryta* bardzo często przywoływał właśnie termin „Lewiatan", określając za jego pomocą – podobnie jak czynił to Miłosz – wszelkie zjawiska ze sfery „międzyludzkich działań": państwo, społeczeństwo, władzę czy naród. Do refleksji społeczno-politycznej sformułowanie to wprowadzone zostało przez siedemnastowiecznego angielskiego filozofa Thomasa Hobbesa. W traktacie *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i*

[173] C. Miłosz, *Wewnątrz i na zewnątrz* [w:] tegoż, *Piesek przydrożny*, Kraków 2011, s. 291.

świeckiego (1651) określa ono świeckie państwo, rządzone przez silną, niezależną, absolutną władzę centralną. Społeczeństwo, jak uważał Hobbes, tworząc polityczną wspólnotę ufundowaną na powszechnej umowie społecznej, zrzeka się swej wolności, prawa do buntu i realizacji części partykularnych dążeń na rzecz suwerena, mającego w zamian zapewnić obywatelom bezpieczeństwo. W społeczno-politycznych rozważaniach Przybylskiego dochodzi do głosu podwójne znaczenie terminu „Lewiatan", któryż to termin w Starym Testamencie odnosił się do legendarnego morskiego potwora, a także był jednym z imion Szatana. Nazywając społeczeństwo Lewiatanem, eseista uruchamia zatem zarówno tradycję myśli politycznej Hobbesa i jego kontynuatorów, w której państwo, niezbędny element nowoczesnej cywilizacji, dysponuje władzą nad życiem jednostki, jak i kontekst biblijny, dając wyraz przekonaniu, że struktury życia zbiorowego mają infernalny charakter. „Człowiek bezgrzeszny nie zbudowałby cywilizacji. Aby zagospodarować świat, trzeba pożądać, zdobywać i krzywdzić" (PD, 37) – czytamy w eseju *Pustelnicy i demony*. W opinii eseisty zło tkwiące w człowieku pełny wymiar uzyskuje dopiero w przestrzeni – przywołajmy raz jeszcze formułę Miłosza – „międzyludzkich działań". W zbiorze *Mityczna przestrzeń naszych uczuć* Przybylski stwierdzał, iż „niesprawiedliwość i gwałt stanowią niezbywalną cechę życia społecznego. I nie ma w tym nic dziwnego. Tam gdzie żyje chociażby tylko dwóch braci, Kain i Abel, czy Romulus i Remus, pojawia się mord" (MPNU, 127). W szkicu o Sardanapalu postawił równie pesymistyczną diagnozę:

> Świat ludzki jest bowiem światem wszechobecnej opresji. Tak było, tak jest i tak będzie. Dopóki na ziemi nie wyschnie ostatnia kropla wody, którą oczywiście zagarnie dla siebie jakaś zdziczała klika tuż przed zdechnięciem. Bóg wygnał więc nasz dziwaczny gatunek w czas okrutny, przesądzając tym samym o charakterze naszego losu. Zabezpieczał swój werdykt w sposób prosty, ale niezwykle pomysłowy. Pozwolił złu zagnieździć się w najmniejszej próbie organizacji życia zbiorowego. Budując cywilizację, taka czy inna wspólnota natychmiast wyłania bowiem z siebie przywództwo, czyli władzę, która z natury rzeczy, jeśli ma pozostać władzą, musi posłużyć się jakąś formą przemocy (SA, 10-11, podkr. moje – A. L.)

W pismach Przybylskiego kilkakrotnie powraca nazwisko francuskiej filozof Simone Weil. W rozmowie z Krystyną Czerni eseista wyznał, że – obok Hannah Arendt – autorka *Świadomości nadprzyrodzonej* jest myślicielką, którą ceni szczególnie wysoko. Twórczość i koncepcje Weil – nieszablonowej myślicielki chrześcijańskiej oraz lewicowej (lecz konsekwentnie odrzucającej komunizm) działaczki społecznej – fascynowały i inspirowały wiele postaci dwudziestowiecznej polskiej kultury i literatury, między innymi Czesława

Miłosza[174] i Józefa Czapskiego. Wiele przemawia za tym, że społeczno-politycznym rozważaniom Przybylskiego w dużej mierze patronowała właśnie Weil, której społeczeństwo – a także wszelkie inne zbiorowości: państwo, naród czy Kościół – jawiły się jako obiekty idolatryjnego kultu, „Wielkie Zwierzęta” z pism Platona.

> Kolektyw jest przedmiotem wszelkiego bałwochwalstwa, on przykuwa nas do ziemi. Chciwość: złoto ma znamię społeczne. Ambicja: władza ma znamię społeczne. Nauka, sztuka również. A miłość? Miłość stanowi mniej czy bardziej wyjątek. Dlatego też można iść do Boga poprzez miłość, ale nie poprzez chciwość czy ambicję[175]

– notowała autorka *Zakorzenienia*. Chwilę później dodawała:

> Diabeł jest kolektywny (to bóstwo Durkheima). Jasno wskazuje na to Apokalipsa w obrazie bestii, która wyraźnie jest Wielkim Zwierzęciem Platona. Pycha jest charakterystycznym atrybutem diabła. Otóż pycha jest rzeczą społeczną. Pycha to społeczny instynkt zachowawczy. Pokora jest zgodą na śmierć społeczną[176].

„Szatan jest ojcem wszelkiego prestiżu, a prestiż jest zjawiskiem społecznym. <<Opinia – królowa świata.>> Zatem opinia to szatan. Książę tego świata”[177] – czytamy w jeszcze innym miejscu. Wyrażane przez Weil przekonanie, iż podstawowym siedliskiem ziemskiego zła jest życie zbiorowe, rozniecające w człowieku pragnienie społecznego uznania oraz wspierające się na przemocy, niesprawiedliwości i wielopoziomowym ucisku, znaczy również myśl i pisarstwo Przybylskiego. W efekcie badacz dwie niezbywalne życiu społecznemu instytucje – państwo i władzę – postrzegał podobnie jak Weil jako twory na wskroś zbrodnicze. W eseju *Rozhukany koń* czytamy:

> Nie da się ukryć, że państwo, które w chaos życia społecznego wprowadza jakiś porządek, z reguły niesprawiedliwy, jest jednocześnie ordynarną machiną przymusowej represji. Dzieje wykazały, że forma rządów nie ma tu nic do rzeczy, obojętnie bowiem czy człowiek obcuje z republiką czy z cesarstwem, z biurokracją przedstawicielską czy jednopartyjną, zawsze spotka się z prawem silniejszego. Jak parszywy robak w ziemniaku, tak w państwie ukrywa się możliwość zbrodniczej działalności jego urzędników, najczęściej bezkarnych, ponieważ chronionych idiotycznym niekiedy prawem. Jak każda instytucja społeczna, państwo wypchane jest po brzegi zakłamaniem. Nie wykluczone więc, że jego *eidos* swą idealna realizację znalazł już w Babilonie, jak uważali pierwsi chrześcijanie. My wszakże przyzwyczailiśmy się, że swoje wzorowe wcielenie osiągnął właśnie w Rzymie (RK, 69).

---

[174] Miłosz przetłumaczył i opracował zbiór pism Weil, opublikowany na początku lat dziewięćdziesiątych przez wydawnictwo „Znak” (S. Weil, *Wybór pism*, tłum. i oprac. C. Miłosz, Kraków 1991).
[175] Tamże, s. 167.
[176] Tamże, s. 167.
[177] S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986, s. 268.

Czyniąc Rzym modelowym przykładem okrutnego i amoralnego państwa oraz pisząc o nim jako o „paradygmacie zalegalizowanej przemocy" autor *Cienia jaskółki* po raz kolejny wyraźnie zbliżał się do Simone Weil. Czesław Miłosz podkreślał, iż autorka *Szaleństwa miłości* widziała w Imperium Rzymskim przede wszystkim „monstrum, Wielką Wszetecznic[ę], której nieświadomymi ofiarami jesteśmy do dziś."[178] „Cesarstwo rzymskie było reżimem totalitarnym i w wulgarny sposób zmaterializowanym, opartym podobnie jak hitleryzm na wyłącznej czci państwa"[179] – czytamy w *Świadomości nadprzyrodzonej*. Za główny grzech Wiecznego Miasta Przybylski uznawał właśnie ów kult państwa i wynikające zeń ubóstwienie władzy. „Apologia imperium pociągała za sobą apoteozę cesarza"(ST,9) – twierdził. Eseista przekonywał, że rzymski mit władzy nie zginął wraz z upadkiem państwa rzymskiego, lecz naznaczał totalitarnym duchem wszystkie imperia, które odwoływały się do jego tradycji (przede wszystkim Konstantynopol i Moskwę), nie wyłączając jego bezpośredniego spadkobiercy – Rzymu chrześcijańskiego. Z tego zapewne powodu o stolicy apostolskiej Przybylski pisał jako o autorytarnym reżimie przesiąkniętym „typowo rzymskim kultem państwa" (RK, 69). „Państwo, które utożsamia się z Rzymem, musi wpaść w konflikt z ideami Nowego Testamentu" (ST, 7) – tłumaczył w eseju o Stawroginie.

> Aby państwo pozostało państwem, społeczność musi wyłonić z siebie przywództwo, czyli władzę, która z kolei, aby pozostała władzą, musi posługiwać się przemocą. Mniej lub bardziej brutalną, mniej lub bardziej okrutną. Proces ten jest naturalny i zrozumiały, chociaż skądinąd potworny. Przywództwo, które na początku swej działalności z reguły pobredza o poprawie stosunków społecznych, w końcu popada w kołowrót kłamstwa, chamstwa i złodziejstwa. Każde przywództwo jest podejrzane. Jego trwałość jest iluzoryczna, nawet jeśli przez jakiś czas wydaje się, że będzie istnieć wiecznie. Zresztą porządek społeczny jest na ogół szybkozmienny, ale nawet po licznych metamorfozach nigdy nie zatraca swej istoty: nieuniknionej rekreacji zła. Życiem społecznym rządzi więc ucisk i siła, które umożliwiają władzy spełnienie jej podstawowej funkcji: możliwości sprawnego działania (OZOD, 151).

– czytamy w szkicu *Ogrom zła i odrobią dobra*. Powyższa wypowiedź – a także inne, podobne passusy, których nie brak w ostatnich książkach Przybylskiego – uświadamia, że skłonny był on uważać, iż niewinna władza nie istnieje. Zdaniem autora *Ogrodów romantyków* sprawujący rządy zawsze muszą bowiem posługiwać się jakąś formą przemocy, aby utrzymać społeczny porządek. Problemowi władzy, a w zasadzie relacji pomiędzy władzą a tyranią, w całości poświęcony jest esej o legendarnym asyryjskim despocie Sardanapalu. Głównym bohaterem opowieści Przybylski uczynił postać, która – choć wielokrotnie

[178] C. Miłosz, *Wyznania tłumacza* [w:] S. Weil, *Wybór pism*, dz. cyt., s. 18.
[179] S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*..., dz. cyt., s. 302.

opisywana przez starożytnych pisarzy i historiografów – w rzeczywistości nie istniała. Zabieg ten posłużył próbie pochwycenia samego fenomenu tyranii, a nie tylko którejś z jego konkretnych, historycznych inkarnacji. Oś szkicu stanowi teza – powiedzmy od razu – przesadnie wyostrzona, głosząca, że każda władza jest w istocie tyranią, która może jedynie przybierać mniej lub bardziej agresywne formy.

> Oczywiście, że władza wyłania się z odmętów życia społecznego, ale zawsze, wówczas i dzisiaj, niegdyś i teraz, objawia się jako jedno lub wieloosobowy tyran. Nie ma takiej władzy, która nie byłaby tyranią. […] Tyranem był król. Tyranem jest monarchia parlamentarna, Tyranem będzie parlamentarna republika (SA, 12-13)

– pisał Przybylski z emfazą i niewątpliwą retoryczną przesadą. Jako że wedle eseisty władza z samej swej natury jest zła i opresywna, nie należy żywić nadziei na możliwość zaprowadzenia rządów, które nie opierałyby się na ucisku. „[Człowiek] [k]uszony szlachetną ideą sprawiedliwych stosunków społecznych, zwala tyrana, ustanawia nową władzę tylko po to, aby nadal doświadczać tyranii i wyzysku” (SA, 11).

Nie zaskakuje, że tak jednostronna, pesymistyczna wizja rzeczywistości społeczno-politycznej mogła wzbudzać – i wzbudzała – wątpliwości. Jednym z głosów sprzeciwu wobec zaproponowanej w *Sardanapalu* koncepcji zrównania władzy z tyranią była polemiczna recenzja tego szkicu pióra Pawła Śpiewaka, opublikowana w 2001 roku na łamach czasopisma „Res Publica Nowa”[180]. Autor *Obietnic demokracji* zarzucał ustaleniom Przybylskiego nadmierny pesymizm i ogólność sądów, notując swe uwagi z rosnącym zniecierpliwieniem.

> Zaiste straszny świat sobie umościł Ryszard Przybylski. Lepiej by zakuł się w hiszpańskie buty i zajął własnym bólem. Nie lubię i nie cenię takiej myśli. Jest nie tylko za łatwa, nie tylko zbyt mało zniuansowana. Jest głęboko nieprawdziwa. Ten rodzaj mizantropijnego anarchizmu niczego nie wyjaśnia i niczego nie opisuje. Demokracja, nawet zwyrodniała, jednak nie jest tyranią. Prawo, nawet kiepskie, ogranicza kaprysy władzy. Bez sądów nie ma mowy o jakimkolwiek cywilizowanym świecie. Zło, nawet dla chrześcijan, zdaje się mieć swój kres. […] Wszelka jednostronność, nawet ta antytyrańska, jest nieciekawa i nietwórcza[181].

– pisał w zakończeniu recenzji, dając pełny wyraz irytacji wywołanej „anarcho-mizantropijną” postawą Przybylskiego. Z jednej strony trudno nie przyznać Śpiewakowi racji. Gdyby – tak, jak czyni to krytyk – zawęzić pole poszukiwań tylko do eseju o mitycznym tyranie, należałoby zgodzić się ze stwierdzeniem, że Przybylski przejaskrawia tezy i zanadto

[180] P. Śpiewak, *Opowieść mizantropijna*, „Res Publica Nowa” 2001, nr , s. 68-70.
[181] Tamże, s. 70.

upraszcza interesujący go problem, czyniąc swój wywód mało przekonującym i nazbyt radykalnym. Z drugiej jednak strony, gdyby rzecz ujrzeć szerzej – zarówno w kontekście innych tekstów Przybylskiego, jak i jego biografii – trudno byłoby podobne stanowisko obronić. Twórczość autora *Uśmiechu Demokryta* nie jest bowiem w najmniejszym stopniu apologią anarchii. O anarchistach Przybylski zwykł pisać, że są „rozkoszni" (OR, 147), jasno dając do zrozumienia, że marzenia o społeczeństwie pozbawionym struktur władzy uważał za naiwne. Eseista był świadom, że władza oraz państwo są potrzebnymi i niezbędnymi elementami życia zbiorowego, a jednocześnie wiedział, że w ich granicach i z ich przyczyn dochodzi do nadużyć i przemocy. „Ponieważ żyjemy wśród instytucji społecznych, musimy godzić się z ich złą naturą" (OZOD, 153) – przyznawał gorzko w *Ogromie zła i odrobinie dobra*.

Przede wszystkim jednak, przyjąwszy odpowiednio szeroką perspektywę, nie sposób oskarżyć Przybylskiego o utożsamianie wszystkich form władzy z tyranią i wyniosłe dystansowanie się względem problemów życia publicznego. Znaczna część jego eseistyki jest wszakże – o czym będzie jeszcze mowa – manifestem głębokiego przywiązania do tradycji demokratycznej, traktowanej jako konstytutywna część kultury europejskiej. Podejmując rozważania nad problemami natury politycznej, Przybylski często przywołuje przykłady różnych ustrojów demokratycznych, przeciwstawiając je współczesnym im autokracjom. Na przykład demokracja ateńska skontrastowana została przez eseistę ze starożytnymi wschodnimi despotiami (*Sardanapal*), republikańską tradycję I Rzeczpospolitej Przybylski przeciwstawił absolutnym rządom monarchów państw zaborczych (*Klasycyzm czyli prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*), włoskie *Risorgimento* zestawił zaś z autorytarną polityką papieskiego Rzymu (*Rozhukany koń*). Wydaje się zatem, że formułowane w eseju o Sardanapalu wyostrzone tezy o niepokojącej bliskości władzy i tyranii mają przede wszystkim stanowić odpowiedź na często pojawiające się w filozoficzno-społecznej myśli schyłku XX wieku nazbyt optymistyczne doniesienia o „końcu historii" – osiągniętym za sprawą mariażu liberalnej demokracji i gospodarki rynkowej – oraz przypominać, że nawet w ustroju demokratycznym drzemie pewien potencjał przemocy, który może sprawić, iż wyrodzi się on w tyranię. Historia XX wieku, powiadał eseista, uczyła i uczy, że tyranów wybiera się niekiedy w demokratycznych, wolnych wyborach. „W Grecji tyranów tworzyło niezadowolenie ludu. Zjawisko ma charakter uniwersalny, więc nie warto go bagatelizować" (SA, 45) – podkreślał.

2.3 Przybylski i Rosja

Przywiązanie Przybylskiego do tradycji demokratycznej szczególnie silnie uwidacznia się w rusycystycznych pracach eseisty, czy – szerzej – w tych z jego szkiców, w których mowa o Rosji. Autor często posługiwał tu bowiem dychotomicznym ujęciem, zgodnie z którym wolność polityczna łączona była z Zachodem, Rosję zaś kojarzono z jednowładctwem. Twórczość Przybylskiego przynosi złożony i niejednoznaczny obraz Rosji oraz ujawnia ambiwalentny, pełen napięć i sprzeczności, stosunek eseisty względem ojczyzny Puszkina. Fascynuje go ona i odpycha zarazem, wzbudza czułość i pogardę, jest czymś bliskim i rozumianym, a jednocześnie obcym i nieprzenikalnym. Postawa ta jest oczywiście wypadkową biograficznych doświadczeń Przybylskiego z czasów około- i powojennych. Dlatego też porachunki eseisty z Rosją mają zawsze charakter głęboko osobisty, są żarliwe i emocjonalne; naznaczone bolesnymi wspomnieniami prywatnych krzywd i urazów, ale i ciepłą pamięcią lektur i ludzi.

> Gdybym nie miał osobistych porachunków z państwem rosyjskim, od dnia 17 września 1939 roku do dnia dzisiejszego; gdybym nie spędził części swego życia ze wspaniałymi Rosjanami, od zwykłych sołdatów zaczynając, na Annie Achmatowej kończąc, nie zdołałbym pojąć znaczenia twórczości i zachowań Osipa Mandelsztama w wyrocznym roku 1917 (OR, 5).

– wyznawał Przybylski w cytowanym już fragmencie otwierającym szkic *Odwieczna Rosja*. Cytat ten jest bardzo znamienny, wręcz symboliczny dla całej „okołorosyjskiej" twórczości autora *Cienia jaskółki*. Doskonale ukazuje bowiem, którędy wiodła linia podziału pomiędzy tym, co, było mu w Rosji bliskie, a tym, co odległe. Z jednej strony pisarz żywo interesował się rosyjską kulturą i sztuką, a także duchowością wschodniego chrześcijaństwa i teologią ikony. Był miłośnikiem i znawcą literatury rosyjskiej a dwudziestowieczni bohaterowie jego rusycystycznych prac, to właściwie wyłącznie pisarze sprzeciwiający się sowieckiemu reżimowi, prześladowani i represjonowani przez komunistyczne władze: Mandelsztamowie, Achmatowa, Pasternak. We wczesnych latach pracy w IBL PAN zabiegał o wyjazdy stypendialne w głąb ZSRR, chętnie podróżując za wschodnią granicę. Rosja, której był orędownikiem i emisariuszem, to – jak powtarzał za Gustawem Herlingiem-Grudzińskim – Rosja „głęboka", która „trwa w milczeniu pod lodem i odzywa się rzadko"[182]. Rosja dysydencka i antysowiecka, otwarta i uniwersalistyczna, a także, a może nawet przede wszystkim, Rosja „domowa" – kryjąca się w mieszkaniach i listach przyjaciół. Z drugiej strony Przybylski pozostawał głęboko niechętny wobec Rosji postrzeganej jako ciało

[182] R. Przybylski, *Wprowadzenie* [w:] N. Mandelsztam, *Mozart i Salieri...*, dz. cyt., s. 14.

polityczne. W twórczości autora *Krzemieńca* państwo rosyjskie konsekwentnie ukazywane jest jako imperium zaborcze i ekspansywne, rządzone twardą ręką autokraty, opresywne i niebezpieczne nie tylko dla innych państw i narodów – zwłaszcza ościennych – lecz również dla własnych obywateli. Biskie były zatem Przybylskiemu te elementy rosyjskiej rzeczywistości, które wpisać można w ramy szerszej, ekumenicznej, śródziemnomorskiej wspólnoty. Daleka natomiast pozostawała ta część rosyjskiej kultury, która ciążyła ku biegunowi nacjonalizmu, mocarstwowości i słowianofilskiego szowinizmu religijno-etnicznego. Pomimo iż aura intelektualna panująca w powojenne Polsce nie sprzyjała zwracaniu się ku „przyjaciołom Moskalom", Przybylski nie był w swych poszukiwaniach Rosji „głębokiej" odosobniony. Przeciwnie – szedł tą samą drogą, którą kroczyli inni pisarze, artyści i uczeni będący wielkimi miłośnikami i krytykami Rosji. Podążał za Czesławem Miłoszem, wymienionym już Gustawem Herlingiem-Grudzińskim (który zresztą pochlebnie wypowiadał się na temat rusycystycznych prac Przybylskiego[183]), Jerzym Nowosielskim, Andrzejem Walickim czy Zbigniewem Podgórcem. Dzieje poszukiwań „innej" Rosji w polskim powojennym życiu literackim i kulturalnym są zresztą dużo bogatsze, o czym przekonywał chociażby Tadeusz Sucharski[184].

Podczas audycji radiowej poświęconej Przybylskiemu Zbigniew Mikołejmo powiedział:

> Tak naprawdę mówiąc o Rosji, Ryszard rachuje się jakoś z polskimi problemami z Rosją. Mam wrażenie, że […] przedstawiając inną Rosję – Rosję cierpiącą i Rosję szlachetną także – Ryszard chce nam coś powiedzieć coś o nas samych i naszym zdrożnym nieraz, bolesnym stosunku do Rosji[185].

Rzeczywiście, wydaje się, że ilekroć eseista pisał o Rosji, zawsze opowiadał jednocześnie o polsko-rosyjskim uwikłaniu w historię: we wzajemne walki i antagonizmy, ale też we wspólne cierpienie, w którym przejawia się paralelność losów polskich i rosyjskich ofiar historycznych katastrof. Taką perspektywę w znacznym stopniu wyznaczały teksty literackie, które Przybylski omawiał: literatura polskiego porozbiorowego klasycyzmu i romantyzmu oraz krajowa liryka powojenna z jednej strony, z drugiej zaś – twórczość rosyjskich poetów-dysydentów, szykanowanych przez sowieckie władze.

---

[183] Zob. wypowiedź Adama Pomorskiego dla Programu II Polskiego Radia (J. Szwedowska, *Przeklęte problemy*..., dz. cyt.).

[184] Zob. T. Sucharski, *Polskie poszukiwania "innej" Rosji : o nurcie rosyjskim w literaturze Drugiej Emigracji*, Gdańsk 2008.

[185] Wypowiedź Zbigniewa Mikołejki dla Programu II Polskiego Radia (Zob. A. Franaszek, D. Gacek, dz. cyt.)

Oczywiście przed rokiem 1989, ze względu na – raz słabszy, raz silniejszy, ale zawsze obecny – nadzór cenzury, swoboda wypowiedzi na tematy rosyjskie była znacząco ograniczona. Chcąc dać wyraz zaniepokojeniu sytuacją polityczną w kraju, Przybylski uciekał się więc do języka ezopowego. Obiektem krytyki czynił carską odsłonę rosyjskiej mocarstwowości. Dobrym przykładem jest tutaj esej o Stawroginie. Opowiadając o protagoniście *Biesów* oraz ideowych konfliktach i poszukiwaniach bohaterów tej powieści, Przybylski formułował tezę, że w świadomości zbiorowej narodu rosyjskiego szczególnie silnie zakorzenił się „mit cara", który Moskwa, „Trzeci Rzym", odziedziczyła po starożytnym Wiecznym Mieście za pośrednictwem jego spadkobiercy – Bizancjum. Mit ten, jak przekonywał dalej eseista, przejawiał się skłonnością do otaczania kultem silnej jednostki – przywódcy wyposażanego w boskie niemalże atrybuty, wcielającego jakąś społeczną ideę. Zgodnie z opinią eseisty w Rosji wszystkie wielkie idee – zarówno narodowo-religijne, jak i rewolucjonistyczne – łączyło to, że, aby mogły zostać zrealizowane potrzebowały „Wielkiej Jednostki", która by je uosabiała. W przestrzeni powieści Dostojewskiego takim charyzmatycznym przywódcą, swego rodzaju mężem opatrznościowym, miała być postać Stawrogina. Tak chcieli go widzieć Iwan Szatow – słowianofil-mesjanista i Piotr Wierchowieński – rewolucjonista i spiskowiec. Pisał Przybylski:

> Szatow i Wierchowieński reprezentują dwa podstawowe nurty myśli politycznej wieku XIX: nacjonalizm i rewolucję. Obaj wiążą realizację swoich idei z nadprzyrodzoną mocą Wielkiej Jednostki. Obaj gotowi są odsprzedać jej swoją wolność. Każdy z nich w bizantyńskiej proksynezie dokonuje reifikacji „ja" i przekształca swoją osobę w instrument posłuszny woli Zbawcy Rosji. Ich adoracja Stawrogina jak wspaniały symboliczny sen odsłania źródła dewiacji europejskiej idei w Rosji. Na Zachodzie nacjonalizm i rewolucja stanowiły w wielu XIX absolutną antynomię. W Rosji tkwiący głęboko w duszach ludzkich mit cara konsekwentnie zredukował te dwa prądy do dwóch form jedynego moskiewskiego cezaro-papizmu (ST, 17).

Tezę głoszącą, że kult cara stanowi trzon rosyjskich wyobrażeń tożsamościowych powtarzał Przybylski wielokrotnie. Przykładem może być fragment napisanego ponad trzydzieści lat później eseju *Uśmiech Demokryta*:

> Jakikolwiek ruch, który odbywa się wewnątrz imperium, musi służyć caratowi. Dla Rosjan jest to instytucja święta. Stanowi spiżowy fundament państwa, a jednocześnie jest czymś w rodzaju czarnej dziury, w której ciemnościach ginie wszelkie światło przychodzące z zewnątrz. […] Komu w przypływie naiwności zda się, że oto wybiła godzina i rozpoczął się proces „uchylania" caratu, bardzo szybko sama Rosja wybije mu tę głupotę z głowy. Car wczepił się w Rosję jak rzep w pis ogon. Carat to gwarancja jej istnienia (UD, 67).

Pomimo że z oczywistych względów w szkicu o Stawroginie Przybylski zatrzymał się na wieku XIX (mowa tu bowiem wyłącznie o carze, którego powieściową figurą stał się bohater

Biesów), publikacja tego szkicu zakończyła się dlań zakazem druku tekstów rusycystycznych. Trudno wszakże było mieć wątpliwości co do tego, że krytyka rosyjskiego „mitu cara" w równym stopniu wymierzona była w ideę stanowiącą przedłużenie tego wyobrażenia, czyli – w parareligijny „kult jednostki", jakim w Związku Radzieckim otaczano Stalina. Krytyka rosyjskiej mocarstwowości i apologii silnej władzy dokonywana w sytuacji politycznego uzależnienia od ZSRR miała niewątpliwie swe doraźne cele.

Esej o Stawroginie został wydrukowany, przypomnijmy, w roku 1972. W latach osiemdziesiątych polityczne aluzje w szkicach Przybylskiego stały się śmielsze i jeszcze bardziej czytelne. Najważniejszym tekstem pozostaje tutaj rozprawa *Klasycyzm czyli Prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*, a szczególnie jej końcowy fragment zatytułowany *Wieczna Polskość*. W tym silnie emocjonalnym, perswazyjnym i wartościującym tekście Przybylski postawił tezę, że to właśnie w czasach I Rzeczypospolitej wykrystalizowała się polska esencja narodowa, na którą składały się: w planie politycznym – parlamentarna forma rządów oraz w planie kulturowym – zestaw wartości streszczający się w humanistycznym nakazie poszanowania godności i praw jednostki. Tak scharakteryzowany sposób istnienia ówczesnej Polski przeciwstawiony został autokratycznym monarchiom państw zaborczych, przede wszystkim Rosji.

> Klasycy nie mieli żadnych złudzeń, iż najświętszą tajemnicą Wiecznej Polskości jest parlamentarna forma rządów. Kto tego nie rozumie, nie rozumie klasyków. […] Ta walka z duchem Polski, którego z reguły oskarżano o anarchię zagrażającą światu i samej Polsce, przysparzała naszemu narodowi cierpień, uniemożliwiając mu normalny rozwój, ale skądinąd była całkowicie daremna. Można bowiem było zniszczyć lub splugawić Sejm, instytucję, która wyraża Wieczną Polskość, ale nie można było zniszczyć siły duchowej, tajemniczej woli, z której się ta instytucja ciągle odradza (KPKKP, 388)

– pisał Przybylski z emfazą. Stwierdzenie, że powyższe słowa dotyczą nie tylko wydarzeń z historii osiemnastowiecznej Polski, lecz stanowią także zawoalowany komentarz do aktualnych wydarzeń, nie budzi, jak się wydaje, większych wątpliwości. W tym samym tekście czytamy również, że po roku 1795 państwa zaborcze zbierały „potężne siły polityczne w celu […] wypaczenia lub zniszczenia" (KPKKP, 389) polskiej literatury oraz że główną sprzecznością pomiędzy Polską a Rosją był wówczas odmienny sposobów sprawowania rządów: demokratyczny lub autorytarny. Eseista zauważał ponadto, że w dobie braku niezależnego państwa poczucie wspólnotowej więzi Polacy odnaleźli w Kościele. Podkreślał także, że Królestwo Kongresowe, jako „podarunek cara", pozostawało od niego całkowicie

zależne. Dlatego też – chcąc odzyskać rzeczywistą niepodległość polityczną – Polacy musieli zacząć organizować spiski i prowadzić działalność opozycyjną.

Szkic ten, czytany dzisiaj, może się wydawać nazbyt patetyczny, wręcz egzaltowany. Z perspektywy historycznej można też zapewne sformułować zarzuty pod adresem niektórych wyrażonych w nim opinii. Należałoby na przykład zauważyć, że tytułowa „Wieczna Polskość", czyli, mówiąc prościej – charakter narodowy, czy też wiązka cech wyznaczających rdzeń zbiorowej tożsamości Polaków – jeżeli w ogóle stanowi jakąś socjologicznie opisywalną realność, to nie sytuuje się ona w porządku „wiecznym", jako metafizyczna jakość urastająca do rangi jednej z tak wyklinanych przez Przybylskiego „platońskich idei", lecz stanowi pewne diachronicznie zmienne zjawisko natury historyczno-kulturowej. Ekspresyjne rozważania o narodowych imponderabiliach wykorzystujące tak podniosłe sformułowania, jak „Najjaśniejsza Rzeczpospolita" (odnoszące się do I RP), „Święty Krąg Polaków" (czyli parlament), narodowa „entelechia" (to znaczy esencja) czy „mistyczny kult parlamentaryzmu" współcześnie mogą się jawić jako retoryczna przesada. Ale jednocześnie wybór dykcji, jaką posłużył się Przybylski, jest tutaj znakiem osobistego zaangażowania autora piszącego o tragedii – by przywołać określenie Milana Kundery – „Zachodu porwanego" w latach, gdy wolnościowe, antyradzieckie nastroje w kraju sięgały zenitu.

Po roku 1989 Przybylski pisał o Rosji wykorzystując ten sam schemat, to znaczy dokonując wyraźnego rozróżnienia pomiędzy światem zachodnim i państwem rosyjskim. W przeciwieństwie do lat wcześniejszych eseista nie musiał już jednak ograniczać się do krytyki caratu. Mógł wówczas swobodnie wyprowadzić refleksję poza historyczną cezurę wyznaczaną przez rewolucję październikową. Idąc w ślady takich historyków Rosji jak Jan Kucharzewski czy Richard Pipes (których rozpoznania zresztą przywoływał), Przybylski skłonny był uważać, że sowiecka Rosja była bezpośrednią spadkobierczynią caratu, a zmiana rządzących nie wpłynęła znacząco na „sposób istnienia" imperium. W dalszym ciągu miał on się wspierać na dyktaturze jednostki i poddaństwie społeczeństwa. Pogląd ten najsilniej wyartykułowany został w ostatnich dwu książkach warszawskiego eseisty: *Uśmiechu Demokryta* oraz *Odwiecznej Rosji*.

> Państwo tylko na pozór było własnością Rosjan, sami Rosjanie bowiem nie mogli się ukonstytuować w nowożytny naród, który w ówczesnej Europie zaczął właśnie organizować nowy typ wspólnoty: społeczeństwo obywatelskie. […] Proces ten ominął Rosję. Państwo carów było strukturą feudalną, którego zmurszałe trwanie i chełpliwą potęgę gwarantował despotyzm. Suwerenem był tu autokrata. Rosja nie mogła się więc dorobić społeczeństwa obywatelskiego (UD, 65)

– pisał Przybylski w pierwszym z wymienionych esejów. Kanwę dla okołorosyjskich rozważań stanowią tutaj osobiste wspomnienia z czasów hitlerowskiej okupacji Wołynia. Eseista opowiada o tym, jak na strychu opuszczonego polskiego majątku znalazł stary, dziewiętnastowieczny egzemplarz czwartego tomu *Dzieł* Maurycego Mochnackiego. Lektura szkicu *O charakterze zaborów moskiewskich* oraz towarzysząca jej pamięć sowieckiej agresji z roku 1939 i późniejszych wydarzeń wojennych, miała – wedle zwierzeń eseisty – w istotny sposób naznaczyć jego późniejszy stosunek do państwa rosyjskiego. Podobnie jak czynił to Mochnacki, podstawową różnicę między Rosją a zachodem Europy Przybylski dostrzegał bowiem w systemie władzy: Zachód wiązał z tradycją demokratyczną i wolnością obywatelską, państwo rosyjskie zaś z autokracją, polityczną „wolą mocy", ekspansywnością oraz brakiem poszanowania obywatelskich swobód.

> Chłopakowi, który przed czterema laty podziwiał popis tej siły, co rozwaliła mu ojczyznę, i oglądał jej ekstatyczną euforię w dniach napaści, słowa te zdały się po prostu opisem ponurej rzeczywistości, którą w swym krótkim życiu sam zdążył już przeżyć. Mochnacki ukazał mu więc istotę państwa, które chociaż mieniło się Związkiem Radzieckim, nie bez poważnych racji pozostał dla Polaków Rosją (UD, 63).

Swoje rozważania Przybylski podsumowywał następująco:

> Państwo rosyjskie nie straciło swych konstytutywnych cech, o których pisał Mochnacki. […] Istota Rosji jest więc niezmienna. Kiedy okoliczności dziejowe zaczynają zagrażać instytucji jedynowładztwa, Rosja zaczyna tracić swą tożsamość i przestaje rozumieć sama siebie. […] Kiedy nadarza się możliwość zbudowania obywatelskiego społeczeństwa, zorganizowania wolnej wspólnoty kontrolującej działania instytucji rządowych, Rosja dostaje konwulsji. Kiedy trzeba się liczyć z Zachodem, który od czasu do czasu pobredza o takich swoich politycznych wynalazkach, jak demokracja czy prawa człowieka, rząd rosyjski zaczyna się krzątać wokół takich swoich atrap, jak konstytucja, parlament czy partie polityczne. O rzeczywistej mentalnej przemianie własnego społeczeństwa moi rosyjscy przyjaciele nadal rozmawiają w swoich legendarnych kuchniach. Tam, gdzie zawsze chowa się ich nieustannie zagrożone człowieczeństwo (UD, 79-89).

Wyrażona w powyższym fragmencie opinia o niezmiennej istocie Rosji stała się podstawą i osią ostatniej książki Przybylskiego poświęconej okołorewolucyjnym wierszom Mandelsztama. Wskazuje na to już sam jej tytuł – *Odwieczna Rosja*. Eseista w istocie powtarza tu diagnozy sformułowane trzy lata wcześniej.

> To, co nazywa się rewolucją bolszewicką – czytamy – było w istocie pozornym przeistoczeniem imperium, które dzięki bolszewizmowi nabrało, co prawda, nowych, a nawet zdumiewających ozdób, ale jego istota nie uległa zmianie. Pozostał bowiem ten sam system rządzenia: eurazjatycki despotyzm, niekontrolowany przez

> nikogo, a już zwłaszcza przez idealnie spacyfikowane społeczeństwo. Pozostała nieograniczona władza bezkarnie posługująca się wszystkimi niemal formami opresji (OR, 148).

Podobnie jak w *Uśmiechu Demokryta*, również i tutaj Przybylski przekonuje, że życie społeczno-polityczne w carskiej Rosji rozwijało się inaczej niż na zachodzie Europy, uniemożliwiając zaszczepienie na tamtejszym gruncie idei społeczeństwa obywatelskiego – co, jak podkreślał autor – było zamiarem i marzeniem kilku pokoleń rosyjskich demokratów, utożsamiających się z tradycją patriotyczną spod znaku powstania dekabrystów.

W swych żarliwych, osobistych obrachunkach z Rosją Przybylski szczególnie silnie dawał wyraz przejęciu kształtem życia publicznego w Polsce i Europie. „Okołorosyjskie" szkice nie były jednak jedynymi tekstami, w których autor *Krzemieńca* występował jako obrońca demokracji i baczny obserwator rzeczywistości społeczno-politycznej. Warto przyjrzeć się temu problemowi nieco bliżej, próbując wskazać, jakie formuły zaangażowania pozostawały Przybylskiemu bliskie.

2.4 Klasycyzm i zaangażowanie

W szkicu o poezji Artura Międzyrzeckiego znajdziemy następujący fragment charakteryzujący postawę klasyka wobec konieczności historycznej:

> Konieczność nie jest u Międzyrzeckiego przedmiotem nienawiści. Klasyk nigdy nie gardzi tym, co musi być. Konieczność jest w tym świecie elementem gry i jako taka musi być poznana. Przedmiotem nienawiści jest tu podłość, która na próżno stroi się w piórka nieodwracalnego przeznaczenia. I dlatego gra między człowiekiem a historią ma na celu walkę z podłością (TJK, 108).

W swojej eseistyce Przybylski stale dokonywał rozróżnienia pomiędzy „fałszywą" oraz „prawdziwą" koniecznością historyczną. Przypomnijmy, że według autora *Baśni zimowej* pierwsza z nich obejmowała rozmaite systemy historiozoficzne, zakładające, że dzieje stanowią uporządkowany i sensowny proces zmierzający do pozytywnego rozwiązania, które stanowić miała zazwyczaj jakaś forma społecznej utopii. Druga zakładała z kolei, że konieczność dziejowa istnieje w tym sensie, że historia nosi wszelkie znamiona fatum, nieuchronnego nieodwracalnego przeznaczenia. Dzieje, pisał Przybylski, przypominają „los greckich tragików" (TJK, 107) głównie dlatego, że człowiek – przez sam fakt przyjścia na świat w konkretnym miejscu i czasie – zmuszony jest do życia w warunkach wykreowanych przez siły działające poza nim i niezależnie od jego woli. Co za tym idzie, los człowieka jest w znacznym stopniu zdeterminowany przez sytuację historyczną, w jakiej przyszło mu żyć, a

gwałtowne przeciwstawienie się jej racjom często przynosi buntownikowi zgubę. Przybylski pisał:

> Gra między egzystencją człowieka a koniecznością ma swoje reguły. Toczy się pod jednym zasadniczym warunkiem. Człowiek podporządkowuje się wymaganiom konieczności, które objawiają mu się jako racje historyczne zbiorowości, stanowiącej naturalną sferę jego bytu. Racje te objawiają się w postaci uświęconych przez społeczny rozsądek wymagań i obowiązków. Aby gra toczyła się nadal, człowiek nie powinien proponować niczego zamiast tych racji. Taka propozycja jeśli się pojawia, grozi naruszeniem reguł gry, a kiedy zostanie zrealizowana – przerywa grę. I to jest właśnie Sofoklesowy gest skierowany przeciw losowi (TJK, 111).

Przykładem takiego „Sofoklesowego gestu" uczynił Przybylski legendarny, samobójczy skok Wandy do Wisły, przywołany w wierszu Międzyrzeckiego zatytułowanym *Koniec gry*. I chociaż, jak przekonywał dalej eseista, sprzeciw wobec racji historycznych jest nierzadko tożsamy z samounicestwieniem, to jednak, zakłócając „<<prawidłowy>> tok dziejów, konieczne, zdawałoby się, następstwo wydarzeń, spełniające wymagania społecznego rozsądku" (TJK, 112), stanowi zarazem pewną formę przezwyciężenia historycznego determinizmu. Jest zwycięstwem nad losem.

Chociaż koncepcja Przybylskiego jest w swych zasadniczych założeniach fatalistyczna, to jednak autor *Baśni zimowej* przekonuje również, że człowiek nie jest całkowicie pozbawiony mocy sprawczej. Wolność, jaką dysponuje, polega przede wszystkim na możliwości wyboru „gestu", „roli historycznej", czyli po prostu postawy, jaką przyjmie w sytuacji, w której rozwój wypadków historycznych stanie w sprzeczności z wyznawanym przezeń wartościami, stawiając opór jego woli i dążeniom. Nie jest zaskoczeniem, że najczęściej opisywaną przez Przybylskiego przestrzenią tego typu konfliktów jest kondycja mieszkańca totalitarnego państwa, a zatem jednostki postawionej wobec władzy posługującej się przemocą, kłamstwem i terrorem. Postaw przyjmowanych w takiej sytuacji zarówno przez rzeczywiste, historyczne postaci, jak i przez bohaterów literackich, Przybylski opisuje wiele – od tych najbardziej niechlubnych, polegających na współpracy z reżimem, poprzez różne odcienie lojalizmu i ugodowości, aż do buntu, spisku, rewolucji. Czyniąc to, eseista poszukuje jednocześnie bliskiej sobie samemu formuły zaangażowania oraz zastanawia się nad rolą intelektualisty wobec polityki i władzy.

Autor *Baśni zimowej* niewątpliwie odnosił się z pogardą do koniunkturalnego politycznego serwilizmu. Pozostawał jednak sceptyczny także względem gwałtownych rewolucyjnych idei. Dawał do zrozumienia, że bunt zrodzony z cierpienia, poczucia

upokorzenia i chęci odwetu, gdy nie zostanie wsparty solidnym pozytywnym programem społeczno-politycznych zmian, pomnaża jedynie nieszczęście i mord, a na tron wynosi nowych, nierzadko jeszcze gorszych despotów. W swoich esejach Przybylski stawia pytanie o możliwość zaangażowania w inny sposób niż sugerowałaby to romantyczna tradycja narodowowyzwoleńcza. Patriotyzm i troskę o kształt życia politycznego połączyć chciałby z wartościami zwyczajowo kojarzonych z klasycyzmem – przywiązaniem do śródziemnomorskiej tradycji, troską o podtrzymanie ciągłości kulturowej świata zachodniego, dbałością o język i edukację, przekonaniem o ocalającej mocy pamięci, w przestrzeni *stricte* politycznej zaś – racjonalnego liczenia się z sytuacją.

Systematyczna refleksja nad problemem klasycyzmu pojawia się przede wszystkim w pracach Przybylskiego z końca lat sześćdziesiątych oraz z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku. Jest to okres, w którym polska literatura krajowa coraz silniej zwraca się ku problemom natury politycznej. Najważniejsze literackie manifesty powstające w tym czasie, jak choćby esej *Nieufni i zadufani* Stanisława Barańczaka (1971), czy też *Świat nie przedstawiony* Juliana Kornhausera i Adama Zagajewskiego (1974), koncentrują się nie tylko wokół zagadnień natury estetycznej czy poetologicznej, lecz również – a nawet przede wszystkim – podnoszą problem społecznych powinności literatury i roli sztuki w kształtowaniu życia politycznego. Krótko po śmierci Stalina zaczynają pojawiać się (z biegiem lat coraz donioślejsze) sygnały zniecierpliwienia nadużyciami władz PRL: mnożą się strajki, antyrządowe demonstracje i akty buntu (Październik 1956, Marzec 1968, Grudzień 1970, Czerwiec 1976, Sierpień 1980), powstają Komitet Obrony Robotników (1976) oraz NSZZ „Solidarność" (1980), szybko stając się matecznikami opozycji. Panująca wówczas aura intelektualna niewątpliwie oddziaływała także na Przybylskiego, który, pisząc kolejne eseje, w tym swe manifesty afirmujące klasycyzm, niejednokrotnie zabierał głos w toczącej się w tych latach dyskusji na temat kulturowej tożsamości powojennej Polski.

Zwracał się w tym celu przede wszystkim ku liryce polskich poetów osiemnastowiecznych, a także w stronę współczesnych twórców o klasycystycznych sympatiach – Mandelsztama, Eliota, Herberta czy Międzyrzeckiego. Pod tym względem szedł Przybylski w ślady Miłosza, który zaraz po wojnie postulował konieczność stworzenia takiej formuły zaangażowania literatury w problemy życia społeczno-politycznego, która nie odwoływałaby się do romantycznego wzorca.

> Ze smutkiem stwierdzam – pisał Miłosz w roku 1946 – że w tej chwili literatura polska wkracza w renesans romantyzmu. Lewicowi krytycy, podający się za humanistów, robią co mogą, żeby pisarzy w tym kierunku podniecić. Nie są to żadni humaniści, tylko przebrani romantycy, wilki w owczej skórze, a mają tupet, jakby każdy z nich był Erazmem z Rotterdamu. [...] Dla Polaków to, co romantyczne, to już ładne, już wielkie, już patriotyczne, już narodowe, już ogólnoludzkie. Jeszcze chwila, a załgają się jak emigranci, na trochę inną, lewicowo-krajową modłę, co jest ostatecznie wszystko jedno[186].

Z perspektywy czasu wiemy, że niedługo później po romantyczną retorykę zaczęli sięgać burzyciele, nie zaś budowniczowie komunistycznego systemu. Świadczy to o niezwykłej sile romantycznego dziedzictwa w polskim dyskursie tożsamościowym. Wielokrotnie wskazywano wszak, że przez ostatnie dwa stulecia wszystkie najważniejsze przełomy polityczne w Polsce łączone były z romantyczną tradycją niepodległościową. W swoim szeroko dyskutowanym szkicu *Zmierzch paradygmatu* Maria Janion przekonywała, że jedną z trzech wielkich „kulminacji" kultury romantycznej w społeczno-politycznym życiu dwudziestowiecznej Polski miał być „ethos <<Solidarności>> z lat 1980/1981"[187].

> „Solidarność" – pisała badaczka – przejęła i po swojemu rozbudowała romantyczną kulturę emocjonalną, jej patetyczny patriotyzm i wierność niepodległościowym ideałom. Stan wojenny pogłębił tę romantyczną emocjonalność: manifestacje tożsamości narodowej wykorzystywały symbole, gesty i rytuały kultury romantycznej, zwłaszcza zaś martyrologicznego mesjanizmu[188].

Owiany złą sławą klasycyzm na ogół kojarzono zaś z zachowawczością, konformizmem, w najlepszym razie – wyniosłym *désintéressement* wobec zdarzeń historyczno-politycznych. Odżegnywanie się od romantycznego modelu patriotyzmu w czasach PRL uchodzić mogło więc nieledwie za świętokradztwo. Z takimi zarzutami spotkały się także koncepcje Przybylskiego[189], na co zwrócił uwagę Marcin Jaworski:

> Najsłynniejsza chyba książka Przybylskiego, *Klasycyzm czyli Prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*, ma na końcu daty 1968-1981. Skojarzenia polityczne nasuwają się same, a tok dyskursu zdaje się poprowadzony przeciw romantycznej wizji dziejów. Jak można dywagować na temat „mowy bogów" w obliczu niegodziwości marca i zrywu sierpnia? – podobnych pytań nie dało się uniknąć. Taki zarzut jest z dzisiejszej

[186] C. Miłosz, *List półprywatny o poezji* [w:] tegoż, *Zaczynając od moich ulic*, Wrocław 1990, s. 96.
[187] M. Janion, *Zmierzch paradygmatu* [w:] tejże, *Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś?*, Warszawa 1996, s. 11.
[188] Tamże, s. 12.
[189] Podobny zarzut sformułował Włodzimierz Bolecki, pisząc: „po kilkunastu latach pracy, kończył Przybylski swoją Wielką Księgę w czerwcu 1981 roku. Minęła właśnie 150 rocznica powstania listopadowego, świat, podobno, z powodu <<Solidarności>> wstrzymał wtedy oddech, więc <<mowa bogów>> nawet Ryszardowi Przybylskiemu mogła się w tych miesiącach wydać po prostu niestosowna..." (W. Bolecki, dz. cyt., s. 144.)

perspektywy krzywdzący, bo eseje Przybylskiego stawiają pytanie o miejsce pisarza, czy w ogóle intelektualisty, wobec władzy w sposób bardziej uniwersalny niż wtedy mogło się wydawać[190].

Co więcej, kształt nowoczesnego klasycyzmu proklamowanego przez Przybylskiego był zdeterminowany przez dwudziestowieczne doświadczenie totalitaryzmu – nieznane przecież klasycyzmowi historycznemu. W szkicu *Klasycyzm polski w perspektywie europejskiej* autorstwa Marii Delaperrière odnajdziemy przekonującą tezę, iż o szczególnej roli, jaką akmeizm odegrał w formowaniu się polskiego nowoczesnego klasycyzmu miało zadecydować przede wszystkim podobieństwo sytuacji politycznej w ZSRR i powojennej Polsce. To właśnie pokrewne, w pewnym zakresie, historyczne doświadczenie Polaków i Rosjan miało, zdaniem badaczki, zaowocować zbliżonymi oczekiwaniami klasyków obydwu narodów względem literatury. Delaperrière przekonuje, że:

> [w] obliczu rewolucyjnego chaosu powrót do tradycji nie był jedynie wyborem estetycznym, ale przybierał wymiar dramatycznej samoobrony przed barbarzyństwem. Stąd wypływało głębokie przekonanie o konieczności powrotu do korzeni kulturowych jako jedynej możliwości ocalenia człowieczeństwa. Tutaj najwyraźniej widać rozdział między dwiema koncepcjami klasycyzmu, który można by zilustrować opozycją między klasycyzmem „spekulatywnym" Paula Valéry'ego a klasycyzmem „pragmatycznym" Osipa Mandelsztama, poświadczającego własnym męczeństwem autentyczność swego poetyckiego przesłania. Jest to różnica ważka, rysująca się pod powierzchnią pozornej jednorodności klasycznego ideału kultury europejskiej. Klasycy zachodni wyrażali sprzeciw wobec programowych utopii społecznych, akmeiści śledzili konsekwencje ich nieodwołalnej realizacji. Toteż nie do Valéry'ego, ale do Mandelsztama (obok Eliota) odwoływać się będą polscy poeci lat sześćdziesiątych. Powrót do klasycyzmu związany będzie głęboko z ich etosem antytotalitarnym[191].

Zrodzony w cieniu totalitaryzmu klasycyzm „pragmatyczny", o którym pisze autorka, nie mógł być wyłącznie szkołą stylu czy zachwytem nad „mową bogów". Aby sprostać wyzwaniom współczesności, musiał stać się właśnie klasycyzmem zaangażowanym – rozumianym jako postawa znaczona troską o sprawy publiczne, zainteresowana kształtem rzeczywistości społeczno-politycznej i kulturową kondycją wspólnoty nie tylko narodowej, ale i europejskiej.

Jednym z najważniejszych rysów „pragmatycznego" klasycyzmu Przybylskiego był postulat podtrzymywania więzi łączącej polską kulturę z Zachodem.

---

[190] M. Jaworski, *Klasycyzm w PRL-u* [w:] *Klasycyzm. Estetyka – doktryna literacka – antropologia*, red. K. Meller, Warszawa 2009, s. 526.

[191] M. Delaperrière, *Klasycyzm polski w perspektywie europejskiej* [w:] *Klasycyzm. Estetyka – doktryna literacka – antropologia,* dz. cyt., s. 591-592.

> [W] królestwie ducha zawsze byliśmy nad Morzem Śródziemnym i nawet zaraz po katastrofie ojczyzny u schyłku wieku XVIII najlepsi synowie naszego narodu powędrowali ku tej balii Odyseusza. Państwem europejskim wszakże jesteśmy nie od wczoraj i zanim pojawił się romantyzm, stworzyliśmy kulturę, w której śródziemnomorskie mity błyszczały oprawione w najdoskonalszą poezję (TJK, 177).

– pisał w eseju *To jest klasycyzm*. Zarówno w cytowanym tekście, jak i w pracy *Klasycyzm czyli prawdziwy koniec Królestwa Polskiego* kilkakrotnie powraca myśl, że to właśnie klasycystyczny nurt polskiej literatury i kultury – zarówno tej dawnej, jak i współczesnej – jest świadectwem przynależności Polski do śródziemnomorskiej wspólnoty kulturowej, której fundament stanowiła, zdaniem eseisty, polityczna i indywidualna wolność. Chociaż, jak dowiadujemy się z wywodu Przybylskiego o osiemnastowiecznym klasycyzmie, polityczne wybory poszczególnych poetów niekiedy różniły się między sobą, to jednak w większości przypadków twórców tych łączyło przekonanie o tym, że sposobem podtrzymania więzi narodowej w nieistniejącym państwie jest przede wszystkim troska o ciągłość europejskiej tradycji oraz dbałość o narodową literaturę i język, będące od tej pory najważniejszym nośnikami tożsamości wspólnoty. Taką samą myśl powtórzy Przybylski wiele lat później w książce *Krzemieniec. Opowieść o rozsądku zwyciężonych*, poświęconej losom słynnego wołyńskiego gimnazjum założonego w 1805 roku. W pracy tej czytamy, że według władzy szkoły najlepszą drogą ku zachowaniu tożsamości narodowej pod zaborami – przykładem tytułowego „rozsądku zwyciężonych" – była walka o obecność polszczyzny w przestrzeni publicznej. Zgodnie z relacją Przybylskiego krzemienieccy nauczyciele mieli cenić polityczny rozsądek i rzetelną pracę oświatową wyżej aniżeli uleganie rewolucyjnym emocjom, które coraz silniej dochodziły do głosu wśród dojrzewającego pokolenia romantyków. Jak pisze eseista, profesura szkoły:

> Trzymała się koncepcji wypracowanej na początku stulecia i uważała, że najwłaściwszym dowodem miłości ojczyzny jest solidne nowoczesne wykształcenie, które pozwoli młodemu pokoleniu dźwignąć społeczeństwo polskie na wyższy poziom cywilizacyjny. Preferowano wiedzę. Wszystkie idee były podejrzane (K, 156).

Fundamentem klasycystycznego „zaangażowania" był, według Przybylskiego, postulat podtrzymywania pamięci o śródziemnomorskim rodowodzie polskiej kultury, o trwałej przynależności Polski do świata zachodniego, o ciągłości historyczno-kulturowej europejskiej wspólnoty. Drugim, nie mniej ważnym patriotycznym obowiązkiem była organicznikowska praca na polu kultury i nauki – dbanie o wysoki poziom nauczania, znajomość literatury i historii, pielęgnowanie języka narodowego. W sferze politycznej eseista zalecał sceptycyzm

względem wszelkich utopijnych ideologii oraz najczęściej – chociaż, jak się przekonamy, nie wyłącznie – skłaniał się ku zdroworozsądkowemu liczeniu się z sytuacją polityczną.

Nie dziwi, że jako literaturoznawca „odpowiedzialnością za stan sumień”[192] – by przywołać sformułowanie Herberta – Przybylski obarczał przede wszystkim teksty, w pierwszej kolejności literackie, a dalej – wszystkie teksty drukowane. Dlatego też eseista skłonny był twierdzić, że to właśnie na piszących – jako na tych, którzy ocalają od zapomnienia – spoczywa szczególny etyczny obowiązek świadczenia prawdy.

> Druk jest dobry – pisał eseista – ponieważ wtrąca myśl w wieczność, to znaczy przekształca wypowiedź w tekst. Wystarczy, aby wypowiedź była głupia, i druk wtrąci w wieczność – głupstwo. Wystarczy, aby wypowiedź była zbrodnicza, i druk wtrąci w wieczność – zbrodnię. Druk sprawia, że głupstwo i zbrodnia krążą w Wiecznym Teraz, zatruwają kulturę i deprawują człowieka. [...] Wszystko, co drukowane, powinno być mądre i święte. Drukowanie bzdur i miernot jest zbrodnią na duszy narodu (KPKKP, 122).

Należałoby dodać, że autor *Cienia jaskółki* pozostawał wierny tym samym wartościom również w prywatnym życiu. Najbardziej znaczącymi przejawami opozycyjnej działalności Przybylskiego w czasach PRL były wszakże nie tyle otwarte antyrządowe wystąpienia, ile praca translatorska i wydawnicza, której celem była popularyzacja twórczości rosyjskich pisarzy objętych w Związku Radzieckim ścisłą cenzurą. Narażając się na represje ze strony komunistycznych władz, Przybylski przewoził do Polski teksty Mandelsztama, utrzymywał kontakty z antysowieckimi środowiskami intelektualnymi w ZSRR, tłumaczył, publikował i opracowywał pisma akmeistów, pisał o duchowości chrześcijańskiego Wschodu. Ocalał w ten sposób pamięć o tej części rosyjskiej kultury, która – wroga radzieckiej władzy – została zepchnięta na margines życia intelektualnego i literackiego sowieckiej Rosji.

Lekcją wyniesioną z lektury klasyków było jednak również to, by troszcząc się o kształt życia społecznego, nie poświęcać całości życia politycznemu aktywizmowi oraz by z ewentualnymi sukcesami odnoszonymi w tym zakresie nie wiązać zbyt wielkich nadziei i radości. Eseista przypominał bowiem, że oceny tych samych historycznych faktów i dokonań potrafią zmieniać się diametralnie w zależności od rozkładu sił politycznych. W eseju *To jest klasycyzm* Przybylski pisał:

> działalność historyczna ma niekiedy charakter nie tyle może dwuznaczny, co paradoksalny. Przynosi czasem rezultaty całkowicie odmienne od zamierzonych. Po stosunkowo małym upływie czasu szlachetni

[192] Z. Herbert, *Dlaczego klasycy (autokomentarz)* [w:] tegoż, *Wiersze wybrane*, Kraków 2004, s. 392.

cierpiętnicy służą jako uzasadnienie zbrodni, a zwolennicy despotyzmu stają się nauczycielami wolności (TJK, 171).

Podobną myśl powtórzył wiele lat później, w *Baśni zimowej*:

Każdy chciałby wygarnąć z dziejów jakieś wartości, ale normy zgodnie z którymi przeprowadzamy w tym sadzie owocobranie, są tak obłudne, tak dwuznaczne, że żaden owoc nie jest wart przyjęcia. Jabłka historii są albo parszywe, albo zatrute. Łaskawość dziejów jest ironiczna. Niekiedy bywa wstydliwa (BZ, 63).

Oczywiście od historii nigdy nie należy oczekiwać zbawienia, nawet jeśli doświadczy się pełni ludzkich możliwości, od okrutnego strachu do bezrównej odwagi. Wszelkie dobro, jeśli nawet w trudzie i pocie wydrapiemy je z dziejów, zostanie okupione hańbą zgody na mord. Istnienie historyczne jest napiętnowane bezczelną dwoistością. Dobro potrafi zrodzić zło, a zło – stworzyć dobro (BZ, 64).

Wydaje się, że wyjście z tej sytuacji Przybylski pokładał w przyjęciu roli „pośrednika wolności", obrazowanej choćby w wierszu Zbigniewa Herberta *Gra Pana Cogito*, którego tematem jest akcja uwolnienia słynnego rosyjskiego anarchisty, Piotra Kropotkina z twierdzy Pietropławskiej, gdzie w roku 1874 został uwięziony przez carskie władze. Głównym celem uprawianej przez Pana Cogito „gry Kropotkin" jest więc – jak pisze Przybylski – wzięcie odwetu na despotyzmie.

tyle lat
tyle już lat
gra Pan Cogito

ale nigdy
nie pociągała go rola
bohatera ucieczki

[...]
Pan Cogito
chciałby być pośrednikiem wolności

trzymać sznur ucieczki
przemycać gryps
dawać znak

zaufać sercu
czystemu odruchowi sympatii

nie chce jednak odpowiadać za to

co w miesięczniku „Freedom”
napiszą brodacze
o nikłej wyobraźni

przyjmuje rolę poślednią
nie będzie mieszkał w historii[193]

Nie chcąc dopuścić do tego, by jego istnienie zostało zawłaszczone przez historię, Pan Cogito zadowala się „poślednią” rolą pomocnika, „pośrednika wolności”. Bohater Herberta, podsumowuje Przybylski, „może grać drugie skrzypce w uwerturze. Nigdy nie wystąpi w samej operze komicznej” (TJK, 173). Wydaje się, że była to postawa bliska również samemu eseiście.

Zalecenia autora *Uśmiechu Demokryta* przedstawiają się zatem następująco: moralnym obowiązkiem człowieka postawionego wobec swego czasu historycznego, który nosi wszelkie znamiona fatum, ponieważ ukształtowany został niezależnie od woli jednostki zmuszonej w nim żyć, jest to, by – przywołując terminy Przybylskiego – stawiać opór "spodleniu", ale jednocześnie nie "zamieszkać w historii". Sprzeciwiać się niesprawiedliwości i przemocy, ale nie redukować swojego życia wyłącznie do działalności politycznej. Być raczej „akuszerem” wolności, aniżeli twarzą rewolucji. Dla określenia formuły zaangażowania bliskiej Przybylskiemu można by wykorzystać kategorię „oporu”, przeczącą konwencjonalnym wyobrażeniom o programowym lojalizmie klasyków, ale i niebędącą tożsamą z romantycznym „czynem”.

Nie byłoby jednak prawdą stwierdzenie, że Przybylski odrzucał romantyczny bunt całkowicie. Stosunek eseisty względem tej postawy przybierał różne odcienie. Co istotne, o konstytutywnym dla polskiej tożsamości narodowej znaczeniu romantycznej kultury politycznej oraz literatury autor *Wtajemniczenia w los* wypowiadał się przede wszystkim na początku lat osiemdziesiątych, a więc w czasie „karnawału Solidarności” i krótko potem – w dobie stanu wojennego. W wygłoszonym 6 grudnia 1982 roku odczycie otwierającym warszawskie sympozjum zatytułowane „Style zachowań romantycznych” Przybylski mówił wprost, że próbę odnalezienia nowego stylu literackiego, mogącego dostarczyć wzorów postępowania w sytuacji kolejnego narodowego zniewolenia, należy rozpocząć od

[193] Z. Herbert, *Gra Pana Cogito* [w:] tegoż, *Wiersze zebrane*, 2011, s. 433-434.

ponownego odczytania literatury romantycznej. Tej samej, w której „związek między życiem a ideą propagowaną przez styl literacki był niezmiernie silny”[194].

> Żaden inny styl – zaznaczał Przybylski – w ciągu całej historii naszej kultury, nie dostarczył narodowi udręczonemu i walczącemu, a więc znajdującemu się w sytuacji ostatecznej, tak urzekających świadomość, niezbędnych do życia wzorów postępowania. Gdyby nie ta zdolność, nasza tożsamość narodowa wyglądałaby dzisiaj inaczej. Nasza fascynacja romantyzmem płynie po części z tego podziwu dla potężnego jak nakaz sumienia stylu literackiego, który potrafił dostarczyć narodowi modelowych bohaterów, przeniknął wszystkie dziedziny jego życia i towarzyszył całym grupom społecznym i pojedynczym ludziom w sytuacjach ważnych i dramatycznych, takich jak walka, cierpienie i umieranie[195].

We fragmencie zamykającym rozprawę *Klasycyzm czyli Prawdziwy koniec Królestwa Polskiego* (ukończonym, zgodnie z autorską adnotacją, w czerwcu 1981 roku) eseista przekonywał, że po roku 1815, w dobie Królestwa Kongresowego, by naród mógł zachować tożsamość i zawalczyć o przyszłą wolność, klasycystyczny rozsądek polityczny musiał ustąpić miejsca romantycznemu buntowi.

> Funkcjonowanie tego państewka obliczone było na powolny rozkład i deprawację moralną Polaków. Toteż nie ulega najmniejszej wątpliwości, że młodzi romantycy mieli rację. Królestwo Kongresowe zagrażało entelechii narodu, ponieważ naruszało jego moralną substancję, rozbrajało nawet uczciwych, zniechęcało wszystkich do działalności publicznej. Niebawem jedyną sensowną działalnością stały się spiski. Panująca w Królestwie Kongresowych hierarchia wartości uniemożliwiała objawienie się Wiecznej Polskości w ramach tej struktury. Wieczna Polskość mogła tylko wystąpić przeciw niej z całą bezwzględnością i determinacją. Innego wyjścia nie było. Ten fałszywy pozór, który groził nam plugawą śmiercią, trzeba było na oczach całego świata odrzucić w świętym gniewie. Polskość ukryła się w opozycji, w spiskach i objawiła się w końcu w powstaniu (KPKKP, 392).

Podobne stanowisko prezentował Przybylski w innych tekstach pisanych w tym okresie. Za przykład może tu posłużyć artykuł z roku 1974 zatytułowany *Zmierzch rozumnego heroizmu czyli prolegomena do romantycznego bohaterstwa*. W tekście tym autor zestawił ze sobą dwie postawy wobec historycznej konieczności – „rozumny heroizm” osiemnastowiecznych klasyków oraz „tragiczne bohaterstwo” pokolenia romantyków. Za literacki wyraz pierwszej z wymienionych postaw eseista uznał oświeceniowy poemat bohaterski, którego sztandarowym przykładem miała być *Henriada* Woltera – epos opiewający czyny Henryka IV Burbona. Wyłaniającą się z tego tekstu idea „rozumnego

194 R. Przybylski, *Otwarcie sympozjum* [w:] *Style zachowań romantycznych. Propozycje i dyskusje sympozjum, Warszawa 6 — 7 grudnia 1982 r.*, red. M. Janion i M. Zielińska, Warszawa 1986, s. 15.
195 Tamże, s. 15-16.

bohaterstwa” została przez Przybylskiego uznana za „lekcję bezwolności i posłuszeństwa”[196] oraz poddana gruntownej krytyce:

> Nieudane, złe, banalne poematy bohaterskie nie były tak straszne, jak ta jedyna udana epopeja wieku XVIII. To był dopiero prawdziwy „potwór epicki” francuskiego klasycyzmu […], ponieważ pokolenia oświeconych uczyły się z niego rozumnego heroizmu. Uczyły się przyjmować w pokorze swój los. Uzasadniać rozsądnie wszystko to, co się stało. Później, kiedy zaczął rozpadać się ład historyczny przedrewolucyjnej Francji, Wolter umiał ocenić bunt i inicjatywę człowieka. Ale jego *Henriada* pozostała pomnikiem pokory, przy którym oświeceni skupiali się, ilekroć odczuwali potrzebę wytłumaczenia swej zgody na świat stwarzany przez ludzi śmiałych i złych, zaborczych i cynicznych[197].

Rzecz – przekonywał dalej Przybylski – miała się jeszcze gorzej w ówczesnej rodzimej epice (eseista przywołuje tutaj trzy przykłady: *Pułtawę* N. Muśnickiego, *Jagielloniadę* D. Bończy-Tomaszewskiego oraz *Stefana Czarnieckiego* K. Koźmiana). Próba zaszczepienia idei „rozumnego heroizmu” na gruncie polskiej literatury klasycystycznej skończyła się, zdaniem eseisty, etyczną i estetyczną porażką. Przede wszystkim ze względu na odmienność historycznej sytuacji panującej wówczas w ojczyźnie Woltera – budującej silną, „oświeconą monarchię” oraz Polsce – stopniowo pozbawianej politycznego istnienia. To, co w przedrewolucyjnej Francji uchodzić mogło za polityczny rozsądek, w Polsce jawiło się jako koniunkturalny lojalizm. W takich okolicznościach postawą bardziej godną szacunku i zrozumienia stało się w oczach Przybylskiego „tragiczne bohaterstwo” romantyków, czemu autor dał wyraz w ostatnich akapitach szkicu:

> Kiedy Muśnicki wychwalał Piotra I, legioniści, obłąkani polscy Eneasze, konali za ojczyznę gdzieś w Italii. W parę lat po *Jagielloniadzie* Tomaszewskiego, który trudził się umieszczeniem Polski w rozumnym planie Historii Bożej, nierozsądny Łukasiński poszedł na wieloletnią kaźń. Kiedy Koźmian kończył swój poemat, Mickiewicz, „Tyrtes polskiej rewolucji”, zbierał ponownie gromadę obłąkańców do nowych bojów i nowych śmierci. Po jednej stronie mamy zawsze świadomość konieczności, z którą trzeba się rozumnie liczyć, po drugiej – świadomość rozpaczy, którą trzeba przezwyciężyć ofiarą i czynem. […] Zarówno Mickiewicz, jak i Koźmian mieli w ciągu swego życia wielu idealnych bohaterów. Ale ostatnim modelem największego romantyka okazał się w końcu Jezus Chrystus, wzór aktywnego udziału człowieka w walce przeciw dehumanizacji nowożytnego świata. Natomiast ostatnim modelem największego klasyka okazał się rycerz Marii, patriotyczny ideał religijnego establishmentu w XIX-wiecznej Polsce[198].

Można zatem stwierdzić, że pomimo niewątpliwego przywiązania do takich klasycystycznych wartości, jak polityczny rozsądek i organicznikowska praca na polu kultury i nauki,

---

[196] R. Przybylski, *Zmierzch rozumnego heroizmu, czyli prolegomena do romantycznego bohatera* [w:] *Problemy polskiego romantyzmu*, seria II, red. M. Żmigrodzka, Wrocław 1974, s. 175.
[197] Tamże, s. 176.
[198] Tamże, s. 192.

Przybylski nie był bynajmniej nieprzejednanym krytykiem „czynu". Skłaniał się raczej ku opinii, że te dwie postawy powinny się uzupełniać, kolejno przybierając na sile, bądź cichnąc, w zależności od sytuacji politycznej i wymogów czasu. Wydaje się, że autorski pogląd na równowagę pomiędzy „rozsądkiem" i „czynem" doskonale streszcza się w słowach wiersza Artura Międzyrzeckiego *Fokion i Demostenes* omawianego w eseju *To jest klasycyzm*:

> Dwugłos ten długo nauczał roztropności
> I tego że również roztropność zna swoje dramaty i granice
> I że od czasu do czasu
> Ażeby nie spodleć
> Wykonać trzeba jakiś gest[199].

3. KULTURA

Stwierdzenie, że kultura jest jedną z najistotniejszych przestrzeni refleksji w twórczości Ryszarda Przybylskiego nie budzi chyba większych zastrzeżeń. Konieczne wydaje się natomiast podjęcie próby określenia, jakie znaczenie – czy też znaczenia – nadaje temu pojęciu autor *Baśni zimowej*. Próbę taką należałoby rozpocząć od obserwacji najbardziej ogólnej i zarazem najbardziej oczywistej, a mianowicie od wskazania, że mówiąc „kultura", Przybylski zawsze ma na myśli „kulturę śródziemnomorską". W eseistyce tego autora właściwie nie odnajdujemy przejawów zainteresowania tradycją kulturową innych regionów świata – sztuką, filozofią czy też myślą religijną wywodzącymi się spoza kręgu cywilizacji europejskiej. Uściślenia wymaga także to, gdzie – zdaniem Przybylskiego – leżą źródła kultury śródziemnomorskiej. W tym przypadku odpowiedź również nie będzie zaskoczeniem Poglądy eseisty na ten temat pozostają bowiem zgodne z ogólnie przyjętą opinią, że horyzont świata śródziemnomorskiego wyznacza, z jednej strony, antyczne dziedzictwo grecko-rzymskie, z drugiej zaś – tradycja judeochrześcijańska.

Granice tak pojętej Europy dają się wytyczyć przede wszystkim w planie aksjologicznym. Kultura śródziemnomorska to dla Przybylskiego bowiem głównie dziedzina określonych wartości. Pisząc o kulturze europejskiej, autor *Ogrodów romantyków* miał zazwyczaj na uwadze zespół cech, które postrzegał jako konstytutywne dla cywilizacji śródziemnomorskiej i trwale w niej obecne. (Z tego zapewne powodu eseista konsekwentnie pomija, czy też wycisza problem polifoniczności kulturowych narracji składających się na

[199] A. Międzyrzecki, *Fokion i Demostenes*, [cyt za:] R. Przybylski, *To jest klasycyzm*, dz. cyt., s. 111.

tradycję europejską). Jakie przymioty, czy też wartości uważał zatem Przybylski za fundamentalne dla kultury śródziemnomorskiej? W esejach warszawskiego uczonego powracają przede wszystkim dwie – ściśle ze sobą związane – cechy. W planie egzystencjalnym – czy też filozoficznym – byłaby to indywidualistyczna filozofia podmiotu, w planie politycznym zaś: poszanowanie obywatelskiej wolności człowieka. W pierwszym przypadku eseista podkreślał przede wszystkim rolę chrześcijaństwa, a zwłaszcza chrześcijańskiego personalizmu, dla wykształcenia się – jak sam to nazywał – „śródziemnomorskiej idei człowieka jako podmiotu” (TJK, 19). Określa ją przekonania o pojedynczości i wyjątkowości każdej jednostki ludzkiej, o jej niezbywalnym prawie do godności i wolności oraz o życiu człowieka jako wartości nadrzędnej – ważniejszej niż naród, klasa społeczna czy jakakolwiek inna socjologiczna idea. Źródła drugiej z wymienionych cech Przybylski dostrzegał z kolei w starożytnej greckiej demokracji. Uczony przekonywał, że przywiązanie do indywidualnej wolności człowieka może odnaleźć najpełniejszy wyraz jedynie w demokratycznym ustroju państwowym. Dlatego też w rzymskim cesarstwie Przybylski skłonny był widzieć raczej orientalną tyranię, aniżeli greckie *polis*.

Kwestią nieco mniej oczywistą wydaje się natomiast opinia eseisty na temat przynależności Rosji do tak zdefiniowanego świata śródziemnomorskiego. W pracach Przybylskiego, o czym była już mowa wcześniej, dostrzec można wyraźną ambiwalencję postawy względem Rosji. Wydaje się jednak, że kamieniem probierczym „europejskości” poszczególnych elementów kultury rosyjskiej jest ich relacja względem państwa rosyjskiego oraz wpisanej w rosyjską narrację narodowo-patriotyczną idei silnej, mocarstwowej władzy. Ta ostatnia, powiadał Przybylski, nie daje się bowiem pogodzić z zachodnioeuropejską koncepcją społeczeństwa obywatelskiego.

Dokonawszy tych wstępnych ustaleń, wskażmy kilka wątków metakulturowej refleksji Przybylskiego, które wydają się szczególnie istotne czy charakterystyczne dla jego eseistyki. Pierwszy z nich wyznaczałby namysł nad problemem relacji pomiędzy kulturą i historią. Wydaje się, że w pismach autora *Pustelników i demonów* kultura, stanowiąc domenę życia, ładu, trwałości i rozumności, zostaje wyraźnie przeciwstawiona historii charakteryzowanej jako – przypomnijmy – dziedzina śmierci, chaosu, nieustannych zmian i przypadkowości. U Przybylskiego kultura i historia sprawiają ponadto wrażenie zjawisk trwających w odmiennych porządkach czasowych. Oprócz istnienia w czasie linearnym, kultura sytuuje się zarazem poza, czy może raczej: ponad czasem, w synchronicznie obecnej teraźniejszości, o

której – najczęściej w odwołaniu do koncepcji Bergsona i Eliota – przyjęło się mówić jako o „Wiecznym Teraz” kultury.

> W tej koncepcji – czytamy w eseju *Wdzięczny gość Boga* – wieczność to czas historyczny, który zastygł w formach symbolicznych na zawsze, oczywiście na nasze ludzkie „zawsze”. Na przykład poezja, ponieważ daje niebywałą siłę wyrazu najtrwalszej formie symbolicznej – słowu, przekształca stan skupienia czasu z płynnego w stały (WGB, 115).

Nie znaczy to bynajmniej, że zdaniem Przybylskiego kultura może istnieć i rozwijać się w oderwaniu od historii. Trudno byłoby posądzać tego autora o jakiekolwiek eskapistyczne skłonności, przejawiające się w pragnieniu zwrócenia sztuki ku zagadnieniom natury czysto artystycznej. Twórczość i myśl Przybylskiego charakteryzuje wszakże zupełny brak zainteresowania artystyczną aktywnością, która wyczerpywałaby się w estetyzowaniu i autotelizmie. Co jednak najważniejsze, autor *Ogrodów romantyków* skłonny był uważać, że kultura jest swoistym depozytem historycznego doświadczenia ludzi. Wydarzenia historyczne – opisywane i utrwalane w rozmaitych tekstach kultury – stanowią po części jej treść i budulec. One same zaś, przechodząc do – posłużmy się tu określeniem chętnie stosowanym przez Przybylskiego – „wieczności w czasie” (WGB, 116), przekraczają swój jednostkowy, przygodny status i nabierają uniwersalnego znaczenia. Z kolei postulat „uhistoryczniającego” odczytywania dziedzictwa kulturowego, aktualizowania tradycji w procesie odbioru, jest jednym z najważniejszych rysów postawy klasycystycznej Przybylskiego, a także uprawianej przezeń hermeneutyki.

Po drugie, w eseistyce Przybylskiego bardzo silny akcent kładziony jest na komunikacyjny aspekt kultury. Wydaje się, że dla autora *Uśmiechu Demokryta* uczestnictwo w kulturze to przede wszystkim porozumiewanie się, nawiązywanie kontaktu, rozmowa, nie zaś obcowanie z abstrakcyjnymi, pozbawionymi twarzy idami, prądami, nurtami, formacjami intelektualnymi. W szkicu *Słowo i milczenie bohatera Polaków* eseista pisze o kulturze jako o dziadach – obrzędzie, którego sedno stanowić miała komunikacja żyjących ze zmarłymi. W efekcie, w zaproponowanym przez Przybylskiego ujęciu dzieło sztuki jest przede wszystkim komunikatem, „mową” autora, który po śmierci może istnieć wyłącznie pod postacią tekstu. „[J]edynym sposobem komunikacji między umarłymi i żywymi jest mowa. Co więcej! Zmarli są mową i tylko mową” (KPKKP, 111) – przekonuje Przybylski w *Klasycyzmie, czyli Prawdziwym końcu Królestwa Polskiego*. Chwilę później autor rozwija tę myśl, pisząc:

> A więc mowa, a zwłaszcza rozmowa sytuuje rozmówcę poza chronicznym czasem wydarzeń w teraźniejszym czasie wypowiedzi językowej. A więc zmarli, którzy rozmawiają, istnieją w czasie

teraźniejszym czytelnika. […] Osoba, która napisała „ja” mogła już dawno rozsypać się w proch, a mimo to z zapisanego tekstu będzie ciągle mówiła. Czytelnik przywraca do życia „ja” umarłego. Toteż zapisane rozmowy zmarłych, jak każdy tekst kultury, odbywają się zawsze i wszędzie. Dzięki tej funkcji tekstu Pola Elizejskie klasyków stały się Wiecznym Teraz Kultury. Duchy przodków przemawiają do ludzkości w każdym momencie, w każdej chwili, kiedy tylko zapisane teksty są odczytywane. Rozmowy zmarłych to klasyczne dziady. Dzięki swej zapisanej wypowiedzi zmarły jest ciągle obecny w świecie. Zapisana mowa przemieszcza go z czasu historycznego, do wieczności w czasie (KPKKP, 113).

W eseju *To jest klasycyzm* Przybylski wypowiada się w bardzo podobnym tonie:

Sam akt komunikacji językowej wynosi człowieka ponad czas historyczny i umieszcza go w jednej realnej rzeczywistości, w Wiecznym Teraz. Każda rozmowa toczy się w Wiecznym Teraz. Ktoś, kto czytając lub pisząc nie czuje obecności umarłych, nigdy nie zrozumie, z kim i o czym rozmawiają klasycy. Dla klasyka grobem poety jest każdy człowiek. Zawsze i wszędzie świadomy lub przypadkowy rozmówca odwali kamień grobowy i wprowadzi go ponownie do Wiecznego Teraz (TJK, 105).

Traktowanie kultury jako przestrzeni interakcji, dialogu, jaki „przypadkowy rozmówca”: czytelnik, widz lub słuchacz nawiązuje z dziełem sztuki, a więc także z jego autorem, którego głos „ożywa” dzięki odbiorcy, łączy się oczywiście z hermeneutycznym wychyleniem uprawianej przez Przybylskiego historii literatury i sztuki. Jeśli dziady są figurą kultury, guślarz – pośrednik pomiędzy dwiema rozłączonymi sferami „Wielkiej Całości” (SMBP, 16) – musi być hermeneutą. Porozumiewa się bowiem z duchami, aby następnie móc objaśniać tajemnice mowy zmarłych, to znaczy tekstu kultury. Sednem uprawianej przez Przybylskiego hermeneutyki byłoby zatem – jak starałam się ukazać już wcześniej – pojmowanie procesu lektury, to jest odczytywania znaczeń, właśnie jako rozmowy: dialogu z tekstem, podczas którego zachodzi swoista interferencja światów dzieła sztuki i jego odbiorcy.

Przejawem i gwarantem ciągłości kultury śródziemnomorskiej jest, w zaproponowanym przez Przybylskiego ujęciu, przede wszystkim trwałość jej mityczno-symbolicznego *imaginarium*. Autor nie ma wątpliwości co do tego, że choć współcześnie opowieści mityczne niemalże całkowicie utraciły już swój sakralny status, to jednak zachowały komunikacyjną (a zatem – kulturotwórczą) funkcję, a ich antropologiczna treść pozostała aktualna pomimo upływu stuleci.

Istotnie, zostaliśmy wygnani z mitu – pisze Przybylski w programowym eseju *To jest klasycyzm* – ale nie zostaliśmy wygnani ze stworzonej przez kulturę świata śródziemnomorskiego antropologii i dlatego język przodków, symbolika świata śródziemnomorskiego, nadal jednoczy nas we wspólnym poszukiwaniu prawdy (TJK, 19).

Współczesne „odczarowanie świata" pozwoliło również poszerzyć pole semantyczne samego pojęcia „mitu", czego świadectwem są także rozważania Przybylskiego. Dla eseisty mitami pozostają nie tylko starożytne podania Greków i Rzymian, lecz również opowieści starotestamentowe i ewangeliczne. O Piśmie Świętym autor *Cienia jaskółki* pisał zresztą wprost jako o „zbiorze mitów, których akcja nie przebiega we mgle Onego Czasu, lecz w czasie historycznym" (UD, 20). Dlatego też dziedzictwo antyczne i judeochrześcijańskie nie stanowią u Przybylskiego tradycji antynomicznych, lecz harmonijnie współistnieją. Zauważył to Zbigniew Mikołejko, który nazwawszy Przybylskiego „ostatnim wspólnym wysłannikiem Aten i Jerozolimy"[200], pisał:

> Dystans wobec historii [...] popycha [Przybylskiego – A.L.] – to naturalne – ku światu Biblii oraz starym mitycznym przestrzeniom. W miejsca, gdzie rozciąga się milczące, dramatyczne i baśniowe dzieciństwo Jezusa i odzywa się mądra starość Homera i Sokratesa. W obszar zawieszony między Arkadią a Emaus, w kosmos przypieczętowany łykiem cykuty i czarnym drzewem Krzyża[201].

Na tym jednak rzecz się nie kończy. W twórczości Przybylskiego mitami są bowiem również najważniejsze narracje europejskiej literatury. Skoro – wydaje się rozumować autor – podobnie jak antyczne i biblijne opowieści powstały one w wyniku poszukiwania prawdy i prób zrozumienia zawiłości ludzkiego losu, także zasługują na miano „świętych tekstów" cywilizacji śródziemnomorskiej.

Znamienne, że ilekroć eseista usiłuje wytłumaczyć, czym jest mit i jaką pełni funkcję, sięga po formuły bardzo zbliżone do tych, za pomocą których konkretyzował pojęcie „kultury". Wymieńmy kilka z nich. Mity to dla eseisty „doświadczenie przodków", „przejęta z prawieków wiedza", „światło w antropologicznych w ciemnościach" (MPNU, 7). Posiłkując się rozpoznaniami Leszka Kołakowskiego, Przybylski tłumaczy:

> Materię naszego doświadczenia mit umieszcza w sferze symbolicznych wartości i dzięki temu nadaje jej sens. Toteż „mityczna organizacja świata jest w kulturze trwale obecna". Mit jest wzorem, który osobistym doznaniom człowieka, pojedynczej egzystencji, użycza zrozumienia, ponieważ przenosi je w wymiar „absolutnej pierwotności człowieczeństwa", poza zbiorowość tonącą w chaosie niezrozumiałych bieżących wydarzeń i osadza w „bezwzględnej początkowej sytuacji niehistorycznej" (MPNU, 48).

W rozumieniu Przybylskiego mity są zatem uniwersalnymi opowieściami o ludzkich namiętnościach, rozterkach, lękach, wyborach oraz konsekwencjach tychże wyborów. Stanowią więc kompletne źródło antropologicznej wiedzy, do którego należy sięgać,

[200] Z. Mikołejko, dz. cyt.
[201] Tamże.

poszukując odpowiedzi na własne egzystencjalne pytania. „Taka jest bowiem funkcja mitu: złowić materię doświadczenia ludzkiego w swoją sieć i rozpocząć elitarne nauczanie przez analogię” (MPNU, 119) – czytamy w eseju *Mityczna przestrzeń naszych uczuć*. Tym, co umożliwia podobne myślenie o micie, jest – wielokrotnie deklarowanie przez pisarza – przekonanie o „niezmienności sytuacji egzystencjalnej człowieka” (EAE, 165): założenie, że wszystkich ludzi łączy w istocie ten sam los. Dla Przybylskiego mity pozostają zatem ważne przede wszystkim jako – powtórzmy – podstawowe elementy kodu kulturowego oraz źródło wiedzy o człowieku.

Wszystkie wspomniane tu sygnalnie wątki myślenia o kulturze zbiegają się i splatają ze sobą w tej części dzieła Przybylskiego, która poświęcona została problemowi klasycyzmu. Tam też wyartykułowane zostały one najpełniej i z największą siłą. Klasycyzm – niewątpliwie centralna kategoria twórczości Przybylskiego i jednocześnie klucz do zrozumienia jej rozmaitych, niekiedy odległych od siebie obszarów – w rozumieniu pisarza pozostaje bowiem postawą światopoglądową wyznaczaną w znacznej mierze właśnie przez stosunek względem kultury. Dlatego też konieczne wydaje się podjęcie próby wyszczególniona oraz omówienia najistotniejszych tematów i problemów „klasycystycznego” wątku eseistyki Przybylskiego.

3.1 Przybylski jako badacz i współtwórca klasycyzmu

Klasycyzm, rozumiany przede wszystkim jako określona postawa światopoglądowa, czy też pewien korpus wartości niewątpliwie patronuje całości dzieła twórcy *Ogromu zła i odrobiny dobra*. Niektóre spośród swoich prac Przybylski poświęcił w całości problematyce klasycystycznej. Do takich tekstów należą przede wszystkim dwie książki warszawskiego eseisty. Pierwszą z nich jest zbiór szkiców *To jest klasycyzm* (1978), traktujący o nurcie klasycystycznym w polskiej literaturze powojennej. W tym eseju Przybylski analizuje twórczość pięciorga poetów, których zalicza w poczet nowoczesnych polskich klasyków – Jarosława Marka Rymkiewicza, Julii Hartwig, Jerzego S. Sity, Artura Międzyrzeckiego oraz Zbigniewa Herberta – koncentrując się na takich wątkach i aspektach ich twórczości, w których dostrzega świadectwa klasycystycznej postawy autorów. Drugą ze wspomnianych książek jest rozprawa *Klasycyzm czyli Prawdziwy koniec Królestwa Polskiego* (1983). Praca ta ma budowę dwudzielną, a zagadnienia, którym autor poświęcił poszczególne jej części pozostają ze sobą w ścisłym związku. W części pierwszej, pełniącej poniekąd funkcję wprowadzenia, Przybylski wymienia i omawia cechy charakteryzujące nurt klasycystyczny w

kulturze europejskiej. Natomiast w drugiej połowie pracy autor interpretuje siedem dzieł literackich powstałych w latach 1795-1815, które uznaje za szczytowe osiągnięcia polskiego oświeceniowego klasycyzmu: *Rozmowy zmarłych* Ignacego Krasickiego, *Sofijówkę* Stanisława Trembeckiego, *Hymn do Boga* Jana Pawła Woronicza, *Wiersz do Legiów polskich* Cypriana Godebskiego, *Barbarę Radziwiłłównę* Alojzego Felińskiego, a także cykl ód Kajetana Koźmiana, określonych jako „ody napoleońskie" oraz poemat Z*iemiaństwo polskie* tego samego autora. Przybylski jest ponadto autorem pierwszej części podręcznika akademickiego *Romantyzm* (napisanego wspólnie z Aliną Witkowską) zatytułowanej *Klasycyzm i sentymentalizm po trzecim rozbiorze (1795-1830)* – historycznoliterackiego studium, w którym omówione zostają najważniejsze problemy schyłkowego okresu oświeceniowego klasycyzmu. Wątki podejmowane w tym tekście częściowo pokrywają się z problemami analizowanymi przez eseistę w *Klasycyzmie*. Ta druga praca pozostaje jednak zdecydowanie bogatsza i obszerniejsza, utrzymana jest w odmiennym, ekspresyjnym tonie, a napisana została tak charakterystycznym dla Przybylskiego stylem eseistycznym.

Problematyka klasycystyczna jest trwale i wyraźnie obecna także w innych pracach autora *Pustelników i demonów*, chociaż nie zawsze zostaje jednoznacznie stematyzowana w warstwie problemowej. Dzieje się tak chociażby w szkicu zatytułowanym *Et in Arcadia ego. Esej o tęsknotach poetów* (1966), poświęconym różnym odwołaniom do toposu arkadyjskiego w dwudziestowiecznej liryce europejskiej czy eseju o poezji Osipa Mandelsztama (*Wdzięczny gość Boga*, 1980), a także w książce *Ogrody romantyków* (1978), będącej hermeneutyczną refleksją nad kulturowym znaczeniem pejzaży osiemnastowiecznych i dziewiętnastowiecznych ogrodów oraz jednej z późniejszych prac eseisty zatytułowanej *Krzemieniec. Opowieść o rozsądku zwyciężonych* (2003) – poświęconej historii słynnego wołyńskiego gimnazjum. W wielu esejach Przybylskiego, nawet tych, które bezpośrednio nie dotyczą klasycyzmu, stale powracają też nawiązania do twórczości i myśli „ojców" nowoczesnego klasycyzmu: Osipa Mandelsztama i Thomasa Stearnsa Eliota.

Jak pamiętamy, systematyczna refleksja nad problemem klasycyzmu właściwa jest przede wszystkim wcześniejszej twórczości Przybylskiego, to znaczy pracom powstałym w latach sześćdziesiątych, siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku. Warto pytać o przyczyny takiego stanu rzeczy. Wydaje się, że za wyborem Przybylskiego kryją się motywacje dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, na tematyczne wybory autora *Cienia jaskółki* można spojrzeć jako na gest czyniony przez historyka literatury, który za sprawą swojego w dużej mierze osobnego przedsięwzięcia badawczego pragnął nie tylko odświeżyć i

zrehabilitować marginalizowaną tradycję literacką, lecz przede wszystkim zwrócić ówczesną dyskusję literaturoznawczą – koncentrującą się głównie wokół rozmaitych problemów literatury awangardowej – ku nowym, odmiennym zagadnieniom. Po drugie, na co już wcześniej wskazywałam, w decyzji Przybylskiego można dostrzegać wybór o wymiarze politycznym. Klasycystyczne manifesty eseisty, silnie akcentujące przynależność Polski do świata zachodnioeuropejskiego, pozostają wszakże jasnym i czytelnym głosem w dyskusji na temat kulturowej tożsamości powojennej Polski.

Zaangażowany charakter „klasycystycznych" esejów Przybylskiego ujawnia się również na poziomie ich poetyki. Zaproponowany zostaje w nich bowiem taki język mówienia o literaturze, który wyraźnie przekracza czysto epistemologiczny horyzont badań literackich w kierunku działań służących budowaniu kondycji kulturowej wspólnoty i jednostki. Chociaż wspomniane teksty w pierwszym momencie mogą sprawiać wrażenie *stricte* naukowych, historycznoliterackich syntez, to jednak przy bliższej lekturze ujawniają swoją programową wymowę, uzmysławiając wynikający z niej wyraźnie performatywny charakter działań eseisty. Z tego też powodu autora *Pustelników i demonów* należy uznać – o czym przekonywała już Maria Janion[202] – nie tylko za badacza, ale i za współtwórcę jednej z najważniejszych koncepcji nowoczesnego polskiego klasycyzmu.

3.2 Miejsce Przybylskiego w sporze o nowoczesny klasycyzm

Rekonstruując dzieje koncepcji klasycyzmu w polskim dyskursie literaturoznawczym, Teresa Kostkiewiczowa zauważa, że w czasach powojennych słowo „klasycyzm" – rozumiane nie tylko jako termin historycznoliteracki, lecz również, a nawet przede wszystkim, jako określenie nasycone treścią wartościującą – pierwszy raz pojawiło się jeszcze w obrębie popaździernikowego sporu o wyobraźnię poetycką[203]. Badaczka nawiązuje tutaj do tekstu Jerzego Kwiatkowskiego *Wizja przeciw równaniu. Nowa walka romantyków z klasykami*, opublikowanego w 1958 roku na łamach „Życia Literackiego"[204]. W swoim głośnym artykule Kwiatkowski, przypomnijmy, przypisuje poezji awangardowej liczne

---

[202] M. Janion, *To jest klasycyzm tragiczny*, dz. cyt., s. 12.
[203] T. Kostkiewiczowa, *Klasycyzm – dzieje koncepcji i badań w polskiej nauce o literaturze* [w:] *Klasycyzm. Estetyka – doktryna literacka – antropologia*, red. K. Meller, Warszawa 2009, s. 43.
[204] J. Kwiatkowski, *Wizja przeciw równaniu. Nowa walka romantyków z klasykami*, „Życie Literackie" 1958, nr 3, s. 1 i 6-8. Szerzej na temat popaździernikowego sporu o wyobraźnię poetycką zob.: A. Stankowska, *Kształt wyobraźni. Z dziejów sporu o „wizję" i „równanie"*, Kraków 1998 oraz, tej samej autorki, *„Wizja przeciw równaniu". Wokół popaździernikowego sporu o wyobraźnię twórczą*, Poznań, 2013. Druga z wymienionych prac zawiera przedruki tekstów składających się na omawianą polemikę.

znamiona klasycystyczne (powołując się zresztą w odpowiednim miejscu na programowe deklaracje czołowego przedstawiciela Awangardy Krakowskiej – Tadeusza Peipera)[205].

> Racjonalistyczna ortodoksja, – pisze Kwiatkowski – intelektualna koncepcja poezji, nietolerancyjna normatywność, wyrugowanie fantazji i ograniczenie uczucia – oto elementy, które z łatwością pozwalają włączyć w nurt prądów klasycystycznych twórczość trzech znakomitych poetów: Tadeusza Peipera, Juliana Przybosia i Tadeusza Różewicza, a także twórczość trzech plejad otaczających te nazwiska[206].

Tak scharakteryzowaną, „klasycyzującą” lirykę awangardową badacz uznał za dykcję przestarzałą, niezdolną do wyrażenia doświadczeń współczesnego człowieka. Przeciwstawił jej poezję wyobraźni i „metafizycznego lęku”: emocjonalną, ekspresjonistyczną, surrealistyczną, baśniową, operującą symbolem – mówiąc krótko: sytuującą się po stronie romantycznej z ducha „wizji”, nie zaś dyskredytowanego klasycystyczno-awangardowego „równania”. Mieli ją reprezentować przede wszystkim Jerzy Harasymowicz, Stanisław Grochowiak, Tadeusz Nowak, Stanisław Czycz oraz Andrzej Bursa[207]. Wydaje się jednak – co podkreślała również Kostkiewiczowa[208] – że ani sam szkic Kwiatkowskiego, ani też tocząca się wokół niego dyskusja nie wypracowały żadnej nowej wiedzy na temat dwudziestowiecznego klasycyzmu. Ten ostatni pozostał bowiem w jej obrębie jedynie pewnym zlepkiem obiegowych wyobrażeń, stereotypowym konstruktem teoretycznym, stanowiącym negatywny punkt odniesienia dla postulowanego i aprobowanego języka poezji „nowego romantyzmu”.

Najistotniejszy i przynoszący najwięcej nowych treści etap dyskusji nad nowoczesnym klasycyzmem rozpoczął się dopiero po wygaśnięciu sporu o „wizję” i „równanie”. Zainicjowany został w 1964 roku artykułem Ryszarda Przybylskiego *Polska poezja klasyczna po roku 1956*[209]. Niektóre z zawartych tam myśli i postulatów znalazły oddźwięk w zbiorze szkiców Jarosława Marka Rymkiewicza (będącego zresztą jednym z bohaterów szkicu autora *Krzemieńca*) zatytułowanym *Czym jest klasycyzm. Manifesty poetyckie*[210] (1967). Następnie zaś rozwinął je sam Przybylski w programowym tomie *To jest klasycyzm* z 1978 roku (tytuł zbioru w oczywisty sposób nawiązuje do książki autora *Thema Regium*), a częściowo także i w pisanym w latach 1968-1981 studium *Klasycyzm czyli Prawdziwy koniec Królestwa*

[205] Kwiatkowski przytacza m.in. fragment szkicu *Nowe usta*, w którym Peiper sformułował następującą opinię: „[n]iewątpliwie, postulat budowy, otoczony ideami harmonii, metody i dyscypliny, z którymi stale obcuje, zbliża nas do klasycyzmu”. (Zob. J. Kwiatkowski, dz. cyt. s. 1.)
[206] Tamże.
[207] Zob. tamże, s. 8.
[208] Zob. T. Kostkiewiczowa, dz. cyt., s. 43.
[209] R. Przybylski, *Polska poezja klasyczna po roku 1956*, „Pamiętnik Literacki” 1964, z. 4, s. 501-538.
[210] J. M. Rymkiewicz, *Czym jest klasycyzm. Manifesty poetyckie*. Warszawa 1967.

Polskiego. Etap refleksji nad nowoczesnym klasycyzmem, wyznaczany przez wymienione teksty, charakteryzowało, najogólniej rzecz ujmując, przeniesienie ciężaru zainteresowania z zagadnień natury estetycznej i czysto poetyckiej, na problematykę antropologiczno-filozoficzną. W szkicach Przybylskiego (a również i Rymkiewicza) głównym przedmiotem starań stała się próba ocalenia humanistycznej treści klasycyzmu: zakładającej godność, podmiotowość i rozumność człowieka; pozostają one też wyrazem troski o zachowanie pewnej – wątłej, naderwanej i domagającej się po traumie wojny reinterpretacji, ale w opinii badaczy koniecznej – więzi z tradycją śródziemnomorską. U obu twórców pojawia się również przekonanie, zwyczajowo łączone zresztą z postawą klasyczną, że sztuka powinna służyć przede wszystkim budowaniu wspólnoty i komunikowaniu się z innymi ludźmi, nie zaś nieskrępowanej ekspresji „ja" artysty i podkreślaniu jednostkowości jego doświadczenia. Koncepcja nowoczesnego klasycyzmu rozwijana przez Przybylskiego zostanie niebawem omówiona szerzej, dlatego też w tym miejscu ograniczę się jedynie do wspomnienia o kilku cechach, które łączyły propozycję teoretyczną tego twórcy z postulatami autora *Metafizyki*.

Obydwaj autorzy głoszą tezę o współistnieniu wszystkich dzieł sztuki w czasie teraźniejszym, który określają najczęściej jako „Wieczne Teraz" kultury. Zarówno w pismach Przybylskiego, jak i Rymkiewicza uobecnia się przekonanie, że w kontekście sztuki trudno mówić o jakiejkolwiek realnej ewolucji czy rozwoju, gdyż wszystkie arcydzieła istnieją jednocześnie, są bowiem przywracane teraźniejszości w procesie odbioru. Nie znaczy to bynajmniej, że ich sens i znaczenie nie podlegają żadnemu ruchowi, żadnym historycznym przemianom. Sięgając po tekst kultury: wiersz, powieść, malowidło czy utwór muzyczny, odbiorca niejako nawiązuje dialog z jego autorem; taka rozmowa zaś – zgodnie przyznają krytycy – zawsze toczy się w teraźniejszym czasie czytelnika, widza lub słuchacza, ma zatem charakter pozycyjny, kontekstualny, przede wszystkim zaś – umiejscowiony w historycznym teraz. W myśl założeń hermeneutyki – bardzo bliskiej zarówno Rymkiewiczowi, jak i Przybylskiemu – sens dzieła sztuki nie jest dany raz na zawsze, ale współtworzony przez odbiorcę, który odczytuje tekst przez pryzmat własnego doświadczenia historycznego i biograficznego. Tak pojmowana „fuzja horyzontów" pozwala obydwu autorom przezwyciężać dystans pomiędzy aktualnym a minionym; twierdzić, że przeszłość współtworzy teraźniejszość, jest w niej trwale obecna, pomaga rozumieć bieżące wypadki, a także budować wizję przyszłości. Powyższa myśl bezpośrednio łączy się z właściwym obu twórcom przekonaniem o komunikacyjnej funkcji kultury.

> Czytanie tekstu, który jest przecież formą rozmowy, odbywa się zawsze w czasie teraźniejszym i dlatego „ja" poety przekształcone w tekst istnieje zawsze w Wiecznym Teraz – przekonuje Przybylski w eseju *Wdzięczny gość Boga*. – Zapisać swoją wypowiedź znaczy skazać siebie na wędrówkę od duszy do duszy. Komunikacja językowa to rozdawanie siebie i jednocześnie – gwałtowne wtargnięcie w jaźń bliźniego (WGB, 127).

Nieco później, nadal w tym samym teście, badacz pisze:

> Materiał poezji, słowo i symbol, pozwala ci opuścić swój czas historyczny i przenieść się w Wieczne Teraz czasu poetyckiego, które przecież każdy człowiek przeżywający swój jedyny czas odczuwa jako własne „teraz". W tym konkretnym „teraz" zmartwychwstaje myśl poety, a być może nawet i to, co niektórzy nazywają duszą. W ten sposób poeta i jego czytelnik, spotykając się w Wiecznym Teraz, stają się współwłaścicielami czasu (WBG, 120).

Bardzo podobne przemyślenia odnajdujemy w tekstach Rymkiewicza. Polemizując z koncepcją „sztuki pierwotnej" Juliana Przybosia, poeta przekonuje, że:

> Sztuka jest jedna i istnieje jednocześnie. „Obalenie starej i stworzenie nowej sztuki" jest niemożliwe, bo przeszłość sztuki jest niezniszczalna: istnieje cała w czasie teraźniejszym, niezależnie o tego, czy komuś to się podoba, czy nie. Nie jest przekazywana i nie jest zapamiętywana: jest teraźniejszością[211].

W innym szkicu autor dopowiada:

> Klasycyzm to nieustanna walka o swoje miejsce w kulturze, a więc w czasie teraźniejszym, to nieustanna świadomość, że czas przeszły jest czasem teraźniejszym, świadomość, że nie ma idiomu poetyckiego czasu minionego i czasu teraźniejszego, bo jest jedno wielkie morze języka poetyckiego poza czasem, to wreszcie nieustanne projektowanie siebie i innych w przyszłość[212].

Należy pamiętać o tym, że Przybylski i Rymkiewicz formułowali podobne opinie w czasach, w których przez kilkadziesiąt lat zainteresowanie krytyki, a niewątpliwie także i jej sympatia, sytuowały się głównie po stronie zjawisk literackich reprezentujących różne odcienie awangardy. Awangarda jest oczywiście pojęciem złożonym i wieloaspektowym, zrzeszającym zjawiska o różnych odcieniach. Rdzeń sztuki i myśli awangardowej wyznaczają takie cechy jak kult nowatorstwa, orientacja ku przyszłości połączona z odrzucaniem tradycji i negowaniem jej znaczenia, wiara w postęp, w przestrzeni politycznej zaś – w jakąś formę społecznej utopii. To właśnie przeciw podobnym artystycznym koncepcjom – oraz ich możliwym społeczno-politycznym przedłużeniom – Przybylski i Rymkiewicz tworzyli program nowoczesnego klasycyzmu – dowartościowujący znaczenie tradycji, pamięci, "długiego trwania" zjawisk. Na głoszone przez obydwu autorów tezy o nieprogresywnym

211 J. M. Rymkiewicz, *Czym jest klasycyzm...*, dz. cyt., s. 89.
212 Tamże, s. 175.

charakterze sztuki, względnej niezmienności egzystencjalnych doświadczeń człowieka oraz niemożliwości zerwania więzi łączącej poetę z tradycją literacką (gdyż wyobraźnia poetycka pozostaje nieuchronnie zakorzeniona w różnego rodzaju obrazach kulturowych – „wzorach", „archetypach", „toposach" czy „mitach") należy spojrzeć jako na sprzeciw wobec tych awangardowych idei, które cechuje wyraźnie polemiczny stosunek względem tradycji, a niekiedy wręcz przekonanie o konieczności oczyszczenia poetyckiego poznania z nagromadzonych przez wieki kulturowych treści. W wstępie do zbioru esejów *Et in Arcadia ego* Przybylski wypowiadał się na ten temat następująco:

> Są szkoły i prądy literackie, ich wyjątkowy urodzaj możemy obserwować właśnie w naszym stuleciu, które dążą do drastycznego zerwania z tradycją. Ten rodzaj świadomego i celowego barbarzyństwa przynosił czasem pewne rezultaty, aczkolwiek trzeba przyznać z całą bezstronnością, zdarzało się to niezwykle rzadko. Analizowane utwory są manifestem zupełnie odmiennej postawy artystycznej. Nie żywią one wobec tradycji żadnych barbarzyńskich zamiarów. Przeciwnie. Starają się ją włączyć w krąg potrzeb estetycznych współczesnego społeczeństwa. […] Ów proces przenikania się dziedzictwa ze współczesnością, określany przez anglosaskich teoretyków kultury formułą *continuity and change*, ciągłości i przemiany, jest głównym problemem eseju. Można go określić jeszcze inaczej, słowami André Cherniera o pogrzebaniu nowożytnej kultury w przodkach, o jej nierozerwalnym związku ze światem myśli i sztuki dawnych pokoleń (EAE, 5-6).

Pamiętając, że słowa te pisał Przybylski w połowie lat sześćdziesiątych, nietrudno domyślić się, że występując przeciwko "świadomemu i celowemu barbarzyństwu" objawiającemu się dążeniem do zerwania ciągłości kulturowej świata śródziemnomorskiego, eseista polemizował nie tylko z awangardą. Z oczywistych względów nie mógł jednak wskazać drugiego ze swych przeciwników – polityki kulturalnej PRL, jednoznacznie określającej model narodowego i kulturowego dziedzictwa, do którego wolno było (i należało się) odwoływać. Oficjalne wytyczne nakazywały wszak z wrogością, nieufnością lub – w najlepszym przypadku – pobłażliwym dystansem odnosić się na przykład do romantycznej tradycji niepodległościowej, dziedzictwa szlacheckiego i inteligenckiego, sztuki o metafizycznej czy religijnej podszewce. Pamięć o związkach polskiej kultury z Zachodem miała być zaś wygłuszana na rzecz wizji harmonijnego braterstwa narodów słowiańskich – rzecz jasna pod patronatem Rosji Radzieckiej.

Za podstawowe działanie pozwalające podtrzymać ciągłość tradycji śródziemnomorskiej oraz jeden z kluczowych wyznaczników postawy klasycznej Przybylski i Rymkiewicz uznawali Eliotowski postulat „ponawiania wzoru" (reinterpretacji modelowych zachowań, postaw czy życiorysów, a także – chociaż wydaje się to mniej istotne – prawideł sztuki poetyckiej, utrwalonych w tekstach kultury). Jak przekonuje autor *Cienia jaskółki*:

> Rekreacja symboliki kulturowej stanowiła najwyraźniej jeden z celów ponowienia wzoru. Zapobiegała ona skostnieniu i trywializacji języka, który gwarantował kulturze śródziemnomorskiej ciągłość. Podtrzymywanie ciągłości cywilizacji było ostatecznym celem czynności ponowienia wzoru (KPKKP, 86-87).

> Powtarzaniu zawdzięczamy rzeczywiście wiele. Przypomina nam o wspólnej doli umarłych i żywych. Jest świadectwem elementów ponadhistorycznych w samej strukturze losu ludzkiego. Przenosi człowieka w dziedzinę Wiecznego Teraz, w której te same prawdy są zawsze żywe i zawsze aktualne (KPKKP, 86).

W eseistyce Przybylskiego często powraca myśl, że „wzór" czy mit kryją w sobie przede wszystkim wiedzę o charakterze antropologicznym. Świadczą o wspólnocie egzystencjalnej łączącej wszystkich ludzi, o niezmienności fundamentalnych życiowych doświadczeń człowieka (jak chociażby: spełnionej lub nieszczęśliwej miłości, rodzicielstwa, śmierci i utraty bliskich, strachu, cierpienia, choroby, tęsknoty, wiary czy zwątpienia) i względnie stałym repertuarze postaw przyjmowanych w obliczu tychże doświadczeń. W pracy *Klasycyzm czyli Prawdziwy koniec Królestwa Polskiego* badacz stawia ponadto tezę, że XVIII-wieczny „kult wzoru" był odpowiedzią ówczesnych klasyków na kryzys jedności tradycji europejskiej. „Ponawianie wzoru" pozwalało bowiem podtrzymać ciągłość kultury rozumianej jako wspólnota komunikacyjna. Przybylski notował jakże znamiennie:

> przodkowie, którzy dzięki wzorom są stale obecni, pomagają potomnym przekształcać otaczający ich chaos elementów w ład. Wzór nie dopuszcza bowiem chaotycznej ekspresji „ja"[…]. Klasycyzm zrozumiał, iż zło nowej sytuacji estetycznej kryje się w izolacji poety, który pogrąża się we własnym „ja", bez żadnych skrupułów i niebacznie wyzwala się z rygorów wspólnego języka, gardząc komunikatywnością. Wzór miał bronić i w istocie bronił poetę przed utratą języka łączącego go ze wspólnotą (KPKKP, 85).

I nieco dalej:

> Ponowienie, pozwalające na spotkanie poetów różnych epok w czasie mitycznym, jest w swej istocie dialogiem. Rozmowa z umarłym, jak każda biesiada duchowa, może mieć charakter pouczenia, wspólnego dociekania lub dyskusji, ale zawsze świadczy ona o szacunku dla mądrości przodków. We wzorze klasyk szukał więc odpowiedzi na pytania, które nagromadził jego czas teraźniejszy. Niekiedy zaś pytaniem postawionym przez przodka dręczył swoją epokę. Ponowienie w swych najgłębszych pokładach jest bowiem dramatem, konfrontacją mądrości, wrażliwości i wyobraźni (KPKKP, 87).

Wspólnym głosem twórcy przemawiają również na temat sposobu, w jaki dwudziestowieczny klasycyzm może i powinien czerpać z tradycji. Zarówno Przybylski, jak i Rymkiewicz wyszczególniają w tym kontekście dwie postawy poetyckie, pisząc z jednej strony o biernym naśladownictwie przeszłości: epigońskim „kopiowaniu", „powtarzaniu", „imitowaniu" czy „stylizatorstwie", z drugiej strony właśnie o „ponawianiu" (u Rymkiewicza

nazwanym również „repetycją") – sięganiu do zapisanych w tradycji idei, wartości i form po to, by uczynić je aktualnym elementem współczesnego doświadczenia. W szkicu *Poeta i barbarzyńcy* Rymkiewicz pisze:

> Różnica między stylizacją a ponowieniem wzoru i doświadczenia czasu minionego jest wyraźna. Stylizator kopiuje i przerabia, bawi siebie i nas czyimś tekstem, a więc i czyimś kosztem. […] Stylizator, ładnym charakterem pisma kopiujący czyjś tekst, nie ma nam bowiem nic do powiedzenia. Pracuje, jeśli tak można rzec, w czasie przeszłym i sztuka istnieje dla niego tylko w przeszłości. Dla poety, który ponawia wzór niegdyś zapisany, cała sztuka istnieje w czasie teraźniejszym: ponowienie i to, co jest ponawiane, wzór i repetycja, są dwoma powiązanymi ze sobą tysiącem włókien tkankami tego samego organizmu, tkankami, między którymi zachodzi nieustanny proces transfuzji krwi. Z chwilą, gdy wzór został ponowiony, nie może on istnieć bez owego ponowienia. Stylizator błąka się więc w przeszłości, wśród skamielin szuka form miłych i bawiących oko. Poeta, repetujący doświadczenie czasu przeszłego, ponawia je po to, by odnaleźć swe miejsce w ciągu cywilizacyjnym: a więc swe miejsce w czasie teraźniejszym[213].

W esejach autora *Baśni zimowej* odnajdziemy niemalże identyczny podział. Oponentami nowoczesnych klasyków – w rozumieniu, jakie nadaje temu terminowi Przybylski – pozostają tu wszelkiego rodzaju neoparnasiści, czyli:

> twórcy, którzy nie zdają sobie zupełnie sprawy z rozmiarów i źródeł tragedii [jaką był rozpad dawnej jedności kultury europejskiej – A.L.]. Z tęsknoty do dawnych czasów odnawiają więc antyczne, najczęściej stoickie idee natury i duszy. Dość wspomnieć tu francuskie „odrodzenie klasyczne" lat 1895-1914 lub naszych współczesnych „poetów kultury", którzy swą wiarę w klasyczną harmonię nawet po „epoce pieców", nawet po Oświęcimiu, uzasadniali zachwytem dla zabytków. Cały ten nurt już w momencie swego powstania był tylko miłym westchnieniem i niczym więcej. Pastisz i stylizacja jest jego chlubą (TJK, 17).

Według eseisty neoparnasistów odróżniało od „prawdziwych" klasyków przede wszystkim to, że ci pierwsi jedynie „powtarzali" dawne klasyczne idee, nie próbowali zaś ich „ponowić", to znaczy dokonać ich twórczego, przywracającego aktualność przetworzenia. „Ponowić znaczy ocalić, oczywiście po przeprowadzeniu przez ogień współczesnego zwątpienia. Powtórzyć znaczy tylko tęsknić" (TJK, 177) – podsumowuje Przybylski.

Programowe wystąpienia obydwu autorów łączy również wyraźne wskazanie na wagę pierwiastków pochodzących z tradycji zwyczajowo niełączonych z klasycyzmem, lub wręcz klasycyzmowi przeciwstawianych. Stałym wątkiem manifestów Przybylskiego – o czym szerzej będzie mowa nieco później – jest podkreślanie związku łączącego nowoczesny klasycyzmu z romantyzmem i pokrewnymi mu prądami myślowymi (jak na przykład z symbolizmem czy egzystencjalizmem). Z kolei za jedną z najbardziej rozpoznawalnych cech

[213] Tamże, s. 61-62.

lirycznej twórczości Rymkiewicza zwykło się uważać bogactwo odniesień do średniowiecza i, przede wszystkim, baroku – zarówno w zakresie topiki, jak i frenetycznej nierzadko estetyki. Poezji autora *Anatomii* stale towarzyszy bowiem refleksja nad przemijaniem, śmiercią (przede wszystkim w jej fizycznym, czy wręcz fizjologicznym wymiarze), rozkładem. Podobnie jak Przybylski, Rymkiewicz również interesuje się romantyzmem (chociaż wydaje się, że w tym zakresie poszukiwania obu autorów nieco się od siebie różnią) i w późniejszych latach zaczyna prowadzić badania nad polską literaturą tego okresu (pisze między innymi książki monograficzne poświęcone twórczości Adama Mickiewicza i Juliusza Słowackiego). Jan Błoński podkreślał, że teoretyczne i artystyczne koncepcje warszawskiego poety – obficie czerpiące z Jungowskich idei snu, podświadomości i archetypu oraz ze szczególnym upodobaniem sięgające do tego, co tajemnicze, ciemne, mistyczne – pozostają silnie zakorzenione właśnie w wyobraźni romantycznej[214]. Opisując połączenie elementów klasycystycznych, średniowieczno-barokowych oraz romantycznych w pisarstwie Rymkiewicza, krytyk posłużył się – nie bez sporej dozy właściwego sobie humoru – następująca metaforą:

> Programowy gmach, który z takim rozmachem wystawił Rymkiewicz, fasadę ma istotnie klasyczną. Rządzi nią bowiem dostojna zasada naśladownictwa. Jeśli jednak podnieść wzrok, odsłonią się gotyckie maszkarony i romantyczne wieżyczki, gdzie ze strzelistych okienek wyglądają wieszczowie i prorocy, wznosząc oczy ku rajom archetypów… [215]

Programowe postulaty Przybylskiego i Rymkiewicza – choć pod wieloma względami zbliżone – zwracają się w odmiennych kierunkach i służą różnym celom. Głównym przedmiotem troski autora *Et in Arcadia ego* pozostaje, jak sądzę, kondycja egzystencjalno-kulturowa wspólnoty i jednostki. Przyświeca mu pragnienie powtórnej integracji, czy raczej – przebudowy – podmiotu roztrzaskanego przez traumatyczne doświadczenia współczesności. Drogę ku temu celowi – niegwarantującą skądinąd sukcesu – może i powinna wytyczać sztuka. Dlatego poezja czy też piękno nigdy nie mogą stanowić celu same w sobie, ani stać się głównymi przedmiotami zainteresowania twórcy. Podobna postawa – zdaje się przestrzegać Przybylski – może zaowocować jedynie artystowskim gestem właściwym rożnego rodzaju „pseudoklasykom". Wiele wskazuje na to, że w twórczości Rymkiewicza mamy do czynienia ze zgoła odmiennym podejściem, a klasycyzm autora *Kinderszenen* troszczy się przede wszystkim właśnie o poezję jako samoistną wartość. Rymkiewiczowi chodzi bowiem o przywrócenie należnej godności zarówno sztuce słowa – obdarzanej

---

[214] Zob. J. Błoński, *Czym był, czym mógł być klasycyzm* [w:] tegoż, *Odmarsz*, Kraków 1978, s. 131-134.
[215] Tamże, s. 135.

sakralnym, religijnym statusem, jak i poecie – o którym bez zawahania pisze jako o kapłanie, mitotwórcy, demiurgu czy nawet magu.

Mimo że manifesty Przybylskiego i Rymkiewicza zdradzają wiele podobieństw, wydaje się, iż to pierwszy z wymienionych autorów w większym stopniu przyczynił się do sformułowania najważniejszego w polskiej powojennej kulturze programu dwudziestowiecznego klasycyzmu oraz wskazania nowych ścieżek literaturoznawczej dyskusji na temat postawy opatrywanej tym mianem. To właśnie artykuł Przybylskiego z 1964 roku zainicjował krajową refleksję nad kształtem i powinnościami nowoczesnego klasycyzmu. Autor *Cienia jaskółki* napisał ponadto znacznie więcej tekstów poświęconych temu problemowi oraz – co wydaje się ważne – był w swoich światopoglądowych i estetycznych wyborach zdecydowanie bardziej konsekwentny (a przez to i bardziej przekonujący) aniżeli Rymkiewicz. Janina Abramowska sugerowała wręcz, że poetyckie manifesty Rymkiewicza zyskały wiarygodność dopiero z chwilą, gdy przychylnie wypowiedział się o nich Przybylski (nazwany przy okazji „gospodarzem i prawodawcą klasycyzmu”[216]), czyli w momencie, w którym – jak to określiła badaczka – zostały „potraktowane poważnie przez poważnego krytyka”[217]. Porzucając jednak temat jakościowych dysproporcji pomiędzy manifestami Przybylskiego i Rymkiewicza, można stwierdzić, że dzięki koncepcjom obydwu badaczy klasycyzm na powrót stał się aktualną i przydatną kategorią opisu bieżących zjawisk krajowego i zagranicznego życia literackiego. Jak zaważa przywoływana już wcześniej Teresa Kostkiewiczowa:

> Wystąpienia programowe i krytycznoliterackie w dyskusji lat sześćdziesiątych przyczyniły się do doprecyzowania pojęcia „klasycyzmu” współczesnego, do ukazania jego realizacji i wcieleń w twórczości najwybitniejszych poetów XX wieku, a także do utrwalenia samej kategorii, traktowanej stad jako niezbywalny składnik instrumentarium terminologicznego refleksji o poezji tego stulecia[218].

W późniejszych latach o klasycyzmie mówiło się przede wszystkim w związku z programowymi szkicami Stanisława Barańczaka – szczególnie tymi pochodzącymi z tomów *Nieufni i zadufani* (1971) oraz *Ironia i harmonia* (1973). Wydaje się jednak, że w tekstach poznańskiego krytyka klasycyzm stanowił znów jedynie pewien wartościowany ujemnie model uprawiania poezji oraz postawy wobec świata i człowieka, skonstruowany instrumentalnie jako antonim „romantyzmu dialektycznego”. Ta ostatnia kategoria stanowiła

[216] J. Abramowska, *Czy to jest klasycyzm?* [w:] tejże, *Rekonstrukcje i konstrukcje. Studia literackie*, Poznań 2003, s. 127.
[217] Tamże.
[218] T. Kostkiewiczowa, dz. cyt., s. 46.

kluczowe pojęcie propozycji poetyckiej młodego Barańczaka, programu zakładającego trwanie w stanie permanentnej nieufności względem języka, tradycji, władzy. Warto przypomnieć, że rozpoczynając swoje rozważania na temat wątków klasycystycznych i romantycznych w polskiej poezji lat sześćdziesiątych autor *Sztucznego oddychania* zaznacza, że proponowane przezeń rozumienie klasycyzmu „nie pokrywa się, a raczej wymija się z pojmowaniem tego słowa reprezentowanym m.in. przez R. Przybylskiego czy J. M. Rymkiewicza”[219]. Postawa klasycystyczna opisywana i piętnowana przez Barańczaka daje się streścić w formule „ufności wobec świata i zadufania w samym sobie”[220]: służy upraszczaniu oraz idealizowaniu obrazu rzeczywistości oraz usilnie dąży bądź to do przemilczenia, bądź też do sztucznego harmonizowania antynomii egzystencji. Charakteryzuje się ponadto wyniosłą, a w większości przypadków obliczoną na prywatną korzyść, indyferencją wobec nadużyć władzy i problemów życia społeczno-politycznego. Polemiki Barańczaka z klasycyzmem miały nie tylko charakter artystyczny, lecz również polityczny. Twórca Nowej Fali nawoływał w nich do społecznego zaangażowania literatury oraz obrony języka poezji przed zakłamującą rzeczywistość retoryką propagandy. Wydaje się zatem, że krytykując „klasycyzm dogmatyczny”, przede wszystkim spod znaku Orientacji Poetyckiej Hybrydy, Barańczak odrzuca jedynie pewien odłam poezji klasycyzującej, której przedstawicieli Ryszard Przybylski najpewniej w ogóle nie uznałby za klasyków. Zarzuty formułowane przez autora *Jednym tchem* wobec polskiej „klasycyzującej” młodej poezji są bowiem często zaskakująco zbliżone do krytycznych uwag wygłaszanych przez warszawskiego hermeneutę pod adresem neoparnasitów.

Wiele przemawia również za tym, że kreślone przez Stanisława Barańczaka założenia poetyckiego programu romantyzmu dialektycznego – „demaskującego antynomie zastanego porządku rzeczy z punktu widzenia możliwej ich syntezy”[221] – współbrzmią z klasycystycznymi postulatami autora *Cienia jaskółki*. Jedną z konstytutywnych idei nowoczesnego klasycyzmu Przybylskiego pozostaje przecież właśnie próba stworzenia (czy raczej odnalezienia) drobnych przestrzeni ładu w rzeczywistości nieuchronnie skazanej na dysharmonię. Eseista wielokrotnie podkreśla jednak, że próba ta wymaga krytycznego namysłu nad wspólnym, europejskim dziedzictwem kulturowym. Równocześnie nie zakłada – bo zgodnie z założeniami Przybylskiego zakładać nie może – sztucznego uładzania

[219] S. Barańczak, *Nieufni i zadufani. Romantyzm i klasycyzm w młodej poezji lat sześćdziesiątych*, Wrocław 1971, s. 12.
[220] Tamże.
[221] Tamże, s. 19.

sprzeczności, nieodłącznych egzystencjalnemu doświadczeniu współczesnego człowieka. W zakończeniu zbioru *To jest klasycyzm* Przybylski czyni następujące uwagi dotyczące demistyfikacyjnych powinności dwudziestowiecznego klasycyzmu:

> Poetycka hermeneutyka klasycyzmu musi nosić charakter redukcyjny, a nawet destrukcyjny. Dlatego współcześni poeci klasyczni mówią nam tyle gorzkich prawd, urządzają pogromy światopoglądów i demistyfikują wierzenia. Celem klasycyzmu jest odnowa i przebudowa ja. Toteż nic dziwnego, ze właśnie destrukcja i rekonstrukcja klasycznego Cogito stała się głównym tematem tego eseju (TJK, 180).

Intuicję o podskórnym podobieństwie postulatów obydwu autorów wydaje się potwierdzać także afirmatywny ton, jaki towarzyszy licznym wypowiedziom Barańczaka dotyczącym „klasycyzmu sceptycznego", uznawanego przez poetę za „bezsprzecznie wyższy" aniżeli „klasycyzm dogmatyczny"[222]. Marzena Woźniak-Łabieniec twierdzi, że w szkicach autora *Chirurgicznej precyzji* termin ten „[o]znacza poezję będącą wyrazem dużej świadomości językowej i kulturowej, nieufną wobec świata, podejmującą najistotniejszą ponadczasową problematykę, podkreślającą tragizm istnienia"[223]. Ten nurt dwudziestowiecznej poezji reprezentowany jest – zdaniem Barańczka – między innymi przez Josifa Brodskiego i Osipa Mandelsztama[224], a więc twórców, którzy pozostają bliscy również Przybylskiemu (w przypadku autora *Kamienia* można tu mówić wręcz o pewnym duchowym i intelektualnym patronacie). Co więcej, Zbigniew Herbert – uznany przecież przez autora *Krzemieńca* za jednego z najważniejszych reprezentantów nowoczesnego polskiego klasycyzmu – w *Nieufnych i zadufanych* zaliczony został w poczet przedstawicieli romantyzmu dialektycznego, o czym zadecydowały takie cechy jego poezji, jak chociażby „sceptycyzm poznawczy, ironia czy krytyczny stosunek do tradycji"[225]. Te same jakości dostrzegał wszakże i aprobował w poezji autora *Pana Cogito* Przybylski, uznając je jednak za istotne wyznaczniki nie świadomości romantycznej, lecz właśnie klasycyzmu po „epoce pieców"[226].

Należy dodać, że na paralele zachodzące pomiędzy przemyśleniami obydwu autorów (również w kontekście poetyckiej twórczości Barańczaka) zwrócił wcześniej uwagę Marcin Jaworski. W artykule *Klasycyzm w PRL-u* badacz stwierdza:

---

[222]Tamże.

[223] M. Woźniak-Łabieniec, *Lekcja Barańczaka. „Nieufni i zadufani" po latach*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica" 2010, nr 13. Tekst dostępny w Internecie: <http://dspace.uni.lodz.pl:8080/xmlui/bitstream/handle/11089/2550/Marzena%20Wo%C5%BAniak-%C5%81abieniec.pdf?sequence=1> [dostęp: wrzesień 2018].

[224] Zob. S. Barańczak, *Ocalone w tłumaczeniu. Szkice o warsztacie tłumacza poezji z dodatkiem małej antologii przekładów – problemów*, Kraków 2004.

[225] Tenże, *Nieufni i zadufani...*, dz. cyt., s. 12.

[226] Przywołuję tu znane sformułowanie Adolfa Rudnickiego, będące tytułem cyklu opowiadań poświęconych wojenno-okupacyjnym doświadczeniom tego autora. Powraca ono także w eseistyce Przybylskiego.

> Stałą rzeczą w twórczości autora *Chirurgicznej precyzji* pozostaje wierność przekonaniu, że poezja musi być nieufnością wobec języka codziennego frazesu, masowej komunikacji, politycznej retoryki. Powinna być wyrazem świadomości chaosu, przypadkowości i kruchości ludzkiego istnienia. Ale przede wszystkim ma dawać nadzieję i być przejawem porządkującego świat rozumu[227].

Przytoczony fragment badacz kończy rozpoznaniem, że: „[p]okrewieństwo takiego patrzenia na wiersz jest zaskakująco bliskie szerokiej definicji klasycyzmu Ryszarda Przybylskiego”[228]. Wszystkie przedstawione powyżej argumenty pozwalają, jestem przekonana, postawić tezę, że wiele szczegółowych kwestii, zawartych w szkicach Barańczaka i Przybylskiego – choć ich autorzy odwołują się niekiedy do biegunowo odmiennych pojęć – łączy głębokie podobieństwo. Fakt ten pozostaje z kolei jednym z wielu dowodów na to jak bardzo rozmyte, pojemne i wieloznaczne stały się w polskim powojennym dyskursie literaturoznawczym kategorie klasycyzmu czy romantyzmu i, co ważniejsze, jak wiele pytań, na które odpowiada nowoczesny klasycyzm wyrasta także z romantycznego dramatu egzystencji.

Na prawach krótkiego dopowiedzenia należałoby wspomnieć także o tym, że dzieje dwudziestowiecznej refleksji nad klasycyzmem zamknęła dyskusja zapoczątkowana sporem Krzysztofa Koehlera i Marcina Świetlickiego wiedzionym na łamach „bruLionu” w latach 1990-1991, a w późniejszym dyskursie krytycznym utrwalona jako polemika „barbarzyńców” (czy „o’harystów”) z „klasycystami”[229]. Wydaje się jednak, że argumenty formułowane przez uczestników tego sporu pozostają na tyle odległe od głównego wątku rozważań, tj. formuły nowoczesnego klasycyzmu proponowanej przez Ryszarda Przybylskiego, że rekonstrukcja przebiegu tej dyskusji oraz omawianie jej założeń nie mieszczą się w ramach niniejszej pracy.

3.3 Przybylskiego definicje klasycyzmu

Wbrew definicyjnemu tytułowi jednego z manifestów Przybylskiego – zbioru *To jest klasycyzm* – eseistyka autora *Krzemieńca* wcale nie przynosi łatwej i jednoznacznej definicji klasycyzmu. Podkreślał to Włodzimierz Bolecki, pisząc, że „w książce Przybylskiego [*Klasycyzm czyli Prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*] nie istnieje jedno precyzyjne znaczenie terminu klasycyzm. Klasycyzmowi nadaje Przybylski takie znaczenie, jakie jest mu

[227] M. Jaworski, *Klasycyzm w PRL*, dz. cyt., s. 531.
[228] Tamże.
[229] Szerzej na temat tej dyskusji zob. m.in.: T. Kostkiewiczowa, dz. cyt. s. 49-51; K. Maliszewski, *Nasi klasycyści, nasi barbarzyńcy. Szkice o nowej poezji*, Bydgoszcz 1999. Polemice „o’harystów” z „klasycystami” poświęcił książkę także Marcin Jaworski (*Klasycyści, o’haryści i inni. Spór o młodą poezję w pierwszej połowie lat 90*). Praca ukaże się niebawem.

w danym szkicu potrzebne"[230]. Badacz zauważa też, że „zmiany ocen w dyskursie Przybylskiego powodują, że czytelnik nie może uchwycić tego, co w *Klasycyzmie* (i w poglądach jego autora) jest rzeczywiście trwałe, niezmienne i swoiste"[231]. Fakt ten znajduje poniekąd wytłumaczenie w deklaracjach samego autora, który z założenia wydaje się niechętny nadmiernej terminologicznej dyscyplinie. Wydaje się jednak, że mimo pewnych niespójności i sprzeczności, z wypowiedzi Przybylskiego można wyłuskać kilka elementów stałych, czyli wyliczyć szereg najbardziej charakterystycznych cech konstytuujących wyobrażenie eseisty na temat tego, czym w istocie jest klasycyzm. Próbę wyszczególnienia tych elementów rozpocznę od przytoczenia kilku, najbardziej w moim odczuciu emblematycznych, definicji klasycyzmu pojawiających się w tekstach autora *Sardanapala*. Oto one:

> Klasycyzm to obrona języka przodków. Jest to „centralny punkt odniesienia" współczesnego klasycyzmu. Klasycy podjęli się tej obrony w przekonaniu, że tyko ten język może stać się podstawą nowej harmonii, która ponownie uładzi świat ludzki w sensowną całość. Zdrada tego języka oznacza dla klasyków jałowość i zatratę kultury. W istocie rzeczy chodzi tu o obronę śródziemnomorskiej idei człowieka jako podmiotu. Mówić językiem przodków to stwarzać z siebie oś kosmiczną, podmiot. Głównym tematem [współczesnego – A.L.] klasycyzmu jest podmiot śledzący zagrożenie racji swego bytu jako podmiotu właśnie przez proces neantyzacji, przez romantyczne rozdwojenie ja, oświęcimską noc, współczesny relatywizm, przez spodlenie powszedniości i morze bezsensownego cierpienia. Antropologia świata śródziemnomorskiego wtrącona w „ognisty piec zwątpienia" – to jest klasycyzm (TJK, 19-20).

> Klasycyzm był zawsze poetycką hermeneutyką kultury. To znaczy, do wiedzy o człowieku usiłował dobrnąć przez odszyfrowanie dokumentów jego życia […]. Klasyczne cogito staje się więc sobą, przywłaszczając sobie sens, oczywiście sens istnienia, który wyłuskuje niejako z tekstów, z kultury, z historiografii (TJK, 179).

> Klasycyzm żywił […] szczególną miłość do naszego skończonego świata, do przedmiotów wirujących w „trójwymiarowej klatce". Wiele wziął z Platona, ale nigdy nie traktował rzeczy materialnych jako cieni lub symboli idealnych form znajdujących się „za grzbietem nieba". Przeciwnie. Uważał, że piękno znajduje się pod niebem, oczywiście w rozproszeniu, w nieporządku, w ukryciu (KPKKP, 50).

Już tych kilka przywołanych cytatów pozwala zauważyć, że w rozumieniu Przybylskiego klasycyzm jest przede wszystkim postawą światopoglądową, nie zaś doktryną estetyczną, czy pewnym historycznie określonym językiem ekspresji artystycznej, stylem poetyckim. Nie znaczy to jednak, iż teksty autora *Cienia jaskółki* są pozbawione refleksji nad tym drugim

[230] W. Bolecki, dz. cyt., s. 140. Badacz odnosi się tu do pracy *Klasycyzm czyli Prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*.
[231] Tamże, s. 137.

wymiarem klasycystycznej postawy. Przybylski jest bez wątpienia przeciwny tworzeniu jakiejkolwiek jednoznacznej doktryny poetyki klasycystycznej i wyznaczaniu sztywnych norm, które miałyby ją określać. Eseista przekonuje, że taka praktyka prowadzi jedynie do tworzenia arbitralnych konstrukcji teoretycznych nieznajdujących zazwyczaj potwierdzenia w praktyce literackiej. Przybylski sugeruje, że zestaw cech definiujących poetykę klasycystyczną zmienia się nie tylko w perspektywie historycznej, lecz również indywidualnej, przybierając nierzadko odmienny kształt u poszczególnych reprezentantów gatunku[232]. Wydaje się jednak, że spośród wszystkich elementów tradycyjnie przypisywanych formie klasycystycznej Przybylski szczególnie przywiązany jest do dwóch cech. Są to, po pierwsze, dążenie do obiektywizacji wypowiedzi literackiej (ponieważ zdaniem eseisty podstawową funkcją poezji klasycznej jest – powtórzmy – komunikowanie się z innymi ludźmi, a nie nieskrępowana ekspresja twórczego „ja" artysty) oraz, po drugie, przekonanie o konieczności istnienia pewnych reguł porządkujących wypowiedź poetycką (ponieważ to właśnie dzięki próbom przekraczania normy, czy też mocowania się z formą powstaje prawdziwe nowatorska sztuka, a całkowity brak reguł odbiera poezji kreatywność).

Wracając do przywołanych wypowiedzi Przybylskiego oraz sformułowanego wcześniej wniosku, że w eseistce tego autora klasycyzm jest przede wszystkim pewną określoną wizją świata i człowieka, należy zastanowić się nad tym, jakie są jej najistotniejsze wyznaczniki. Wydaje się, że można wymienić kilka szczególnie ważnych (i ściśle ze sobą powiązanych) jakości, które Przybylski przypisuje postawie klasycznej.

Jednym z głównych założeń tejże postawy jest poszukiwanie ładu. W *Prawdziwym końcu Królestwa Polskiego* eseista udowadniał, że tęsknota za utraconą harmonią i bezpośrednio związany z nią „kompleks chaosu" jest cechą, która łączy klasyków wszystkich epok:

> Poczynając od wieku XVII lęk przed chaosem stał się trwałym elementem świadomości europejskiej i klasycyzm wyraził pewien istotny uniwersalny problem, nurtujący nowożytnego człowieka. Rozpad świata harmonijnego, który rozpoczął się wraz ze zmierzchem renesansu i rozwojem rewolucji naukowo-technicznej, wydał klasyków na pastwę starych demonów, występujących teraz w nowym i o wiele groźniejszym wcieleniu (KPKKP, 44).

Do tych „demonów" chaosu, z którymi mierzyli i mierzą się klasycy, Przybylski zalicza: materię (jako przestrzeń nieustannego i pozbawionego sensu powstawania i ginięcia form), świadomość, historię (pozbawioną teleologicznego wymiaru, będącą jedynie ciągiem

[232] Zob. R. Przybylski, *To jest klasycyzm*, dz. cyt., s. 212-214.

przypadkowych i przygodnych wydarzeń) oraz kryzys świadomości europejskiej [który „charakteryzował się upadkiem autorytetów, niebywałym pluralizmem wartości, niepewnością i szydliwością" (KPKKP, 46)]. Próby przezwyciężenia poczucia bezładu właściwego doświadczeniu współczesnego człowieka – uwrażliwionego przecież raczej na dysharmonijną i popękaną strukturę rzeczywistości – towarzyszą także twórczości autora *Wtajemniczenia w los*. Próbując odpowiedzieć na pytanie, czym jest klasycyzm warszawskiego eseisty, Jean Ward zauważa, że: „[u]jęcie klasycyzmu jako rodzaju okopu ochraniającego poetów w obliczu rozsypującego się w chaos świata powtarza się nieustannie w pisarstwie Przybylskiego"[233]. W szkicu poświęconym poezji Jerzego S. Sity eseista opisał ów proces „rozsypywania się" świata następującymi słowami:

> Oto żywy i myślący człowiek męczy się, kona i ginie w imię bezcelowej i bezsensownej przemiany form martwej i bezmyślnej materii. Widowisko to jest przerażające i monumentalne. W odwiecznym mechanizmie kosmicznym życie człowieka nie ma żadnego znaczenia i jest zupełnie niepotrzebne. Cogito to świadomość bezsensownych procesów materii. Kosmos ma swój ład. Człowiek ma swoją rozpacz. [...] Klasyczne cogito zostało oddane na pożarcie materii, której miażdżący ruch i bezcelowe metamorfozy grożą mu paradoksalnym ładem bezsensu. Toteż jeśli dzisiaj klasyk podejmuje trud odnalezienia harmonii, to nie szuka jej już w kosmosie ani nawet w historii, lecz w kulturze, którą sam stworzył i która nie ucieka donikąd, ponieważ jej ruch ma zawsze sens i cel: zdąża od człowieka do człowieka (TJK, 97).

Chaotyczności dziejów, determinizmowi materialnego wymiaru egzystencji, otchłani myślącego „ja" oraz aksjologicznemu kryzysowi Przybylski przeciwstawia zatem przede wszystkim kulturę – przestrzeń uporządkowanego, trwałego i sensownego istnienia wartości, tekstów i ludzi. W odróżnieniu od Sity, poszukując ładu, eseista niekiedy zwraca się również ku religii chrześcijańskiej, postrzeganej raz to jako Objawienie, przynoszące pewną – by tak się wyrazić – nadzieję eschatologiczną, innym razem zaś jako istotny element tradycji kulturowej, stanowiący źródło nauki moralnej, społecznej wrażliwości i antropologicznej wiedzy. Podkreślić jednak należy, że pragnienie harmonii nigdy nie jest jednak u Przybylskiego tęsknotą naiwną. Eseista wielokrotnie podkreśla bowiem, że jakikolwiek ład wznoszony współcześnie musi być porządkiem kruchym, fragmentarycznym i budowanym na sprzecznościach.

Kolejną cechą postawy klasycznej w ujęciu Przybylskiego jest przywiązanie do śródziemnomorskiej tradycji oraz troska o zachowanie jej ciągłości. Obie przejawiające się nie w bezkrytycznym naśladownictwie, ale w twórczej reinterpretacji. Kultura, o czym była

[233] J. Ward, dz. cyt., s. 74.

już mowa, stanowi dla eseisty przede wszystkim źródło antropologicznej wiedzy, czy też – wedle metaforycznych określeń samego Przybylskiego – „testament” lub „źródło mądrości” przodków. Z tym przekonaniem bezpośrednio wiąże się wspomniany wcześniej autorski postulat obiektywizacji wypowiedzi literackiej. Naczelną rolą literatury jest bowiem, zdaniem eseisty, przekazywanie uniwersalnej wiedzy o różnych aspektach egzystencjalnego doświadczenia człowieka:

> Jak mit, literatura troszczy się przede wszystkim o zbawienie człowieka. Przekazując ludziom w nowy sposób zrozumianą mądrość przodków, przynosi pogodzenie się ze światem, ale – znów jak mit – nie za cenę przemilczenia strasznych stron bytu (WGB, 127)

– pisze Przybylski w eseju *Wdzięczny gość Boga*.

Z omawianym tutaj problemem bezpośrednio łączy się kolejna istotna kwestia, jaką podkreśla Przybylski, to znaczy przekonanie, że klasycyzm jest przede wszystkim hermeneutyką kultury. A oznacza to poszukiwanie sensu istnienia nie w historii czy naturze, lecz w tekstach kultury, czyli, jak chce autor, „dokumentach życia” człowieka. O tym hermeneutycznym wyborze, będącym z całą pewnością znamieniem postawy badawczej i egzystencjalnej eseisty, nad wyraz trafnie pisała Maria Janion:

> To wybór kultury przeciw wszystkiemu, co częstokroć bywa kulturze przeciwstawiane, jak na przykład natura czy spontaniczne, bezpośrednie przeżycie. Przybylski uwielbia ład klasycyzmu, który jest rygorystycznym, świadomym ładem kultury. Kultura panuje tutaj nawet, a może przede wszystkim, nad żywiołem, wydawałoby się, najbardziej jej przeciwnym, najbardziej niszczycielskim – to znaczy nad śmiercią. A raczej powiedzmy to jeszcze inaczej: przekształcenie śmierci w czynnik kultury, w siłę kulturotwórczą uznaje Przybylski za największy triumf nowożytnego klasycyzmu[234].

W twórczości autora *Odwiecznej Rosji* dochodzi do głosu przekonanie, że każde dzieło sztuki jest w istocie miejscem symbolicznej śmierci jego twórcy, który, powołując je do życia, zmienia swój byt w tekst. W takim ujęciu śmierć staje się figurą życia, a przygodny los okazuje się mieć pewien ostateczny sens. W kontekście interesującego mnie problemu ważniejszy wydaje się jednak inny aspekt rozważań Przybylskiego na temat związków

[234] M. Janion, *To jest klasycyzm tragiczny*, dz. cyt., s. 12. Wydaje się, że tę ostatnią ideę Przybylski czerpał przede wszystkim od Mandelsztama, w którego pismach powracała myśl o szczególnym związku łączącym śmierć i kulturę. Rosyjski poeta pisał: „[...] przywidziały mi się przymknięte oczy i lekka, triumfująca, maleńka główka, trochę odrzucona do tyłu. To muza pamięci – lekka Mnemozyna, najstarsza w korowodzie. Z drobnej delikatnej twarzy spada maska zapomnienia, jaśnieją rysy. Triumfuje pamięć, choćby za cenę śmierci: umrzeć znaczy pamiętać, pamiętać znaczy umrzeć... Pamiętać za wszelką cenę śmierci – oto dewiza Skriabina, oto heroiczne dążenie jego sztuki! W tym sensie powiedziałem, że śmierć Skriabina jest najwyższym aktem jego twórczości, że rzuca na nią oślepiające i nieoczekiwane światło.” (O. Mandelsztam, *Puszkin i Skriabin* [w:] tegoż, *Słowo i kultura. Szkice literackie*, tłum. R. Przybylski, Warszawa 1972, s. 190-191.)

kultury i śmierci, a mianowicie fakt, że we wcześniejszych pracach tego autora – przede wszystkim tych poświęconych klasycyzmowi – wyraźnie uobecnia się przekonanie o tym, że sztuka ma moc ocalającą, ponieważ jest jedyną przestrzenią i formą pośmiertnego trwania człowieka. „Poemat czy wiersz wprowadzają do Wiecznego Teraz ludzi, chwile, narody, konanie jednego starca i śmierć tysięcy młodych żołnierzy poległych w bitwach" (TJK, 105) – czytamy w szkicu o poezji Artura Międzyrzeckiego. Tak pojmowaną wiarę w soteriologiczną moc kultury Przybylski przypisuje właśnie postawie klasycznej, odnajdując jej sygnały w twórczości takich autorów jak Jarosław Marek Rymkiewicz, Jerzy S. Sito, Stanisław Trembecki czy Osip Mandelsztam (choć w przypadku autora *Kamienia* należałoby raczej mówić o przejęciu czy kontynuacji tej myśli przez Przybylskiego). W eseju *To jest klasycyzm* pisarz stwierdza, że „klasyk nie zapomina, że istnieje tylko to, co zapamiętane w słowie, dźwięku, obrazie" (TJK, 38) oraz dopowiada, że:

> Przeszłość i przyszłość jest tylko konstrukcją intelektualną, ponieważ umarli istnieją tylko w pamięci żywych. Każdy człowiek jest trumną i ziarnem ludzkości. Naprawdę istnieje tylko Wieczne Teraz, gigantyczna kostnica napełniona w równej mierze rozpaczą i radością. […] Śmierć niszczy, aby obdarzyć żywotem w Wiecznym Teraz. Wszystko umiera, aby narodzić się ponownie w kulturze (TJK, 39-40).

Podobne przemyślenia pojawiają się także w szkicu poświęconym Międzyrzeckiemu:

> Człowiek istnieje, dopóki jego persony, mogą to być dzieła sztuki, ale mogą to być również opowieści o jego czynach, są przedmiotem komunikacji językowej lub jakiejkolwiek innej komunikacji między ludźmi. Dlatego figurą poety jest u Międzyrzeckiego Orfeusz, symbol zmartwychwstania człowieka. Wieczność poety polega na tym, że ciągle może mówić i śpiewać. Opowiadać o umarłych, których odwiedził w krainie snu. Międzyrzecki uczynił z niego figurę poety przede wszystkim dlatego, że wieczność Orfeusza zamyka się w relacji człowiek – człowiek. Wieczność człowieka to nieustanna komunikacja[235].

Przytoczmy jeszcze fragment eseju o poezji Mandelsztama:

> „Myślące ciało" – pisze Przybylski – składa sie po prostu z wypożyczonego prochu i świadomości. Z całą pewnością garść gliny powraca do swego właściciela, ale świadomość przemieniona w teksty, dzięki którym człowiek uzyskał byt społeczny stanie się własnością innych ludzi, wejdzie w tłum, przeniknie na ulicę, w kraj. To nieustanne wędrowanie społecznego „ja", tekstu, wśród ludzi jest właśnie naszą wiecznością w czasie. Człowiek nie odchodzi do ziemi, nie rozpływa się ani w naturze, ani w materii. Człowiek odchodzi do ludzi. Wraz ze śmiercią wynajęta garść prochu wraca do swego właściciela, ale czas ludzki, jeśli tylko został skroplony w teksty, rozpoczyna nowy etap istnienia na ziemi (WGB, 154-155).

[235] R. Przybylski, *Między czasem poległych...*, dz. cyt., s. 301.

W takim ujęciu śmierć artysty – zarówno ta symboliczna, jak i rzeczywista – staje się źródłem życia w „Wiecznym Teraz” kultury, czyli – po prostu – w świadomości przyszłych odbiorców jego twórczości. Tę właśnie cechę postawy klasycystycznej Przybylskiego Tadeusz Komendant uznał za jej najważniejszy wyznacznik, podkreślając że klasycyzm autora *Et in Arcadia ego* jest przede wszystkim „wiarą w przetrwanie”[236].

> Gnijące ziarno jest dla Przybylskiego zawsze ziarnem symbolicznym: ziarno obumiera, aby odrodzić się w słowie wpisującym się w Wielki Czas Kultury. […] I tylko takie może być zmartwychwstanie – w słowie, które tak długo żyje, jak długo trwa w pamięci potomnych[237].

– pisze krytyk na łamach „Nowych Książek”. Wydaje się, że przekonanie o kulturotwórczym znaczeniu śmierci (wraz z metaforą „gnijącego ziarna”, które obumiera, aby wydać plon) pojawiło się w esejach Przybylskiego pod wpływem lektury pism Mandelsztama. Rosyjski poeta, nawołując do podtrzymywania ciągłości dziedzictwa śródziemnomorskiego, do walki z „barbarzyństwem nowego życia”, pozbawionym świadomości kulturowej i znajomości własnych korzeni, pisał:

> każdy, kto czuje się Hellenem powinien dziś również stać na straży, jak dwa tysiące lat temu. Świata nie można bowiem zhellenizować raz na zawsze, tak jak można przemalować dom. Świat chrześcijański jest organizmem, żywym ciałem. Tkanki naszego świata są odnawiane przez śmierć. Trzeba więc walczyć z barbarzyństwem nowego życia, ponieważ w nim właśnie, w kwitnącym życiu, śmierć jest niezwyciężona! Dopóki w świecie istnieje śmierć, hellenizm będzie trwał, ponieważ chrześcijaństwo hellenizuje świat... Chrześcijaństwo jest właśnie hellenizmem zapłodnionym przez śmierć. Ziarno śmierci, padając na glebę Hellady, rozkwitło cudownie. Cała nasza kultura wyrosła z tego ziarna. Czas liczymy on momentu, kiedy to ziarno przyjęła ziemia Hellady[238].

Trzeba jednakże podkreślić, że wraz z upływem lat wiara w ocalającą moc kultury zaczyna u Przybylskiego wyraźnie słabnąć, a przynajmniej traci swój, by tak się wyrazić, pocieszycielski potencjał. I chociaż nawet w swojej późnej twórczości eseista poucza: „tylko zapisane słowo wygra z materią. Układaj tedy słowa w zdania. I pisz” (BZ, 133), to wydaje się, że w podobnych stwierdzeniach więcej jest już goryczy i zrezygnowania, aniżeli rzeczywistej nadziei. Owo zatracanie kulturowej perspektywy na rzecz egzystencjalnego punktu widzenia najsilniej dochodzi do głosu w *Baśni zimowej*. Stający w obliczu własnej śmierci podmiot przestaje dostrzegać dobrze niegdyś widoczny, ocalający horyzont „Wiecznego Teraz” kultury. Podobne doświadczenie stało się udziałem także innych twórców

[236] T. Komendant, *Szkic do portretu abby Ryszarda*, „Nowe Książki” 2001, nr 4, s. 8.
[237] Tamże.
[238] O. Mandelsztam, *Puszkin i Skriabin* [w:] tegoż, *Słowo i kultura*..., dz. cyt.. , s. 191.

mierzących się ze starością – chociażby Czesława Miłosza, gdy pisał tomy *Dalsze okolice* czy *Na brzegu rzeki*.

Ostatnim z wyróżników postawy klasycystycznej opisywanej przez Przybylskiego, jest głęboko afirmatywy stosunek względem bytu i towarzyszące mu przekonanie o skończoności życia człowieka i fragmentaryczności ludzkiego poznania. Przybylski był zdeklarowanym miłośnikiem materii oraz wyznawcą antropologii zakładającej, że człowiek jest psychofizyczną jednością, a świadomość nie może istnieć poza ciałem. W eseju o ogrodach romantyków pisarz, przywołując frazę Mandelsztama, przekonywał, że: „[k]lasycyzm to ubóstwienie materii, hymn na cześć <<trójwymiarowej klatki>>, którą los podarował człowieczeństwu” (OR, 149). Autor *Krzemieńca* wielokrotnie powtarzał, że darzy świat rzeczy szczególną czułością i szacunkiem. W rozmowie z Marią Janion wyznawał:

> Bardzo doceniam materię, dlatego tak wielbię Lukrecjusza, ponieważ to jest mistyk materii. Nikt piękniej nie wyraził miłości do materii niż on. [...] Miłość do materii. To, co materiale, jest wspaniałe, a nie jakaś bezcielesna dusza na tamtym świecie[239].

Chwilę później eseista pytał: „jak można nie kochać materii, skoro sami jesteśmy wyłącznie materią”[240]? Klasycyzm taki, jakim widział go Przybylski, był zatem pochwałą świata, łączył człowieka z ziemią, z bytem, z otaczającą go rzeczywistością. Eseista pouczał, że zadaniem i celem klasyka nie jest ucieczka z fizycznego świata ku rajowi noumenów, lecz próba zrozumienia egzystencjalnego położenia człowieka, którego życie nieodłącznie związane jest z materią. Wydaje się, że dla Przybylskiego największą tajemnicą istnienia pozostawał bowiem sam fakt bycia rzeczy: fenomen budzący fascynację, epifanijny zachwyt, a niekiedy również i grozę. Dlatego też hermeneuta nakazywał szukać enklaw ładu i piękna na ziemi, wśród oswojonej materialnej rzeczywistości, nie zaś w inteligibilnych zaświatach Platońskich idei, w których istnienie – jestem przekonana – nigdy nie uwierzył. Z tego samego powodu autor *Cienia jaskółki* był też niechętny wszelkiej dualistycznej myśli, głoszącej antynomię duszy i ciała oraz zakładającej wiarę w realne istnienie jakiejś niematerialnej, transcendentnej rzeczywistości, doskonalszej niż świat fizyczny. Wyrazem przywiązania do bytu była zresztą dla Przybylskiego sama klasyczna forma. W jej regularności, rytmie, wewnętrznym ładzie pisarz dostrzegał odbicie harmonii przyrody i ludzkiego ciała „[R]ytm stały nie wszystkim się znudził – pisał w eseju *To jest klasycyzm* – ponieważ nie wszystkim znudziło się życie: cykl pór roku, bicie serc, szum morskich fal”

[239] *Każdy mówi drugiemu, że nie jest Bogiem...*, dz. cyt., s. 36.
[240] Tamże.

(TJK, 58). Ten aspekt myśli Przybylskiego bardzo silnie łączy jego klasycystyczny program z akmeizmem Osipa Mandelsztama. Dlatego też powrócę do tego problemu nieco później – przy okazji omawiania Manelsztamowskich wątków w twórczości autora *Uśmiechu Demokryta*.

Pisząc o najbardziej charakterystycznych cechach klasycystycznej postawy – tak jak ją rozumiał Przybylski – nie można pominąć, wspomnianych już, licznych romantycznych wątków w klasycystycznych manifestach Przybylskiego. Przyjrzyjmy się tej kwestii bliżej.

3.4 Klasycyzm Przybylskiego a romantyzm

Złożony i ambiwalentny stosunek eseisty względem romantyzmu doskonale uchwyciła Ewa Łubieniewska, pisząc, iż ta wielka tradycja intelektualna stanowiła dlań „przedmiot pełnego irytacji urzeczenia”[241]. Rzeczywiście, fascynacja i sprzeciw to dwa uczucia, które nieodłącznie towarzyszyły romantycznym lekturom Przybylskiego. Lektur takich było wiele. Autor *Baśni zimowej* znaczną część swojej twórczości poświęcił właśnie sztuce i myśli romantyków. Napisał książkę monograficzną o twórczości Adma Mickiewicza (*Słowo i milczenie bohatera Polaków. Studium o „Dziadach”*, 1993) i biograficzny esej dotyczący epistolografii Fryderyka Chopina (*Cień jaskółki. Esej o myślach Chopina*, 1995). Przybylski zajmował się również twórczością Seweryna Goszczyńskiego[242] oraz Antoniego Malczewskiego – jest autorem dobrze znanego krytycznego opracowania powieści poetyckiej *Maria*[243].

Wydaje się jednak, że najwięcej uwagi pisarz poświęcił Juliuszowi Słowackiemu. Oprócz kilku krótszych artykułów, dotyczących głównie mistycznego okresu w twórczości poety[244], Przybylski opublikował dwa eseje w całości poświęcone wierszom i myśli autora *Beniowskiego*. *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód* (1982) składa się z dwóch części. Pierwsza z nich, nosząca tytuł *Pielgrzymka do Króla-Ducha*, opowiada o lirykach powstałych w efekcie wyprawy Słowackiego do Ziemi Świętej oraz o tym, jaką rolę odegrała ona w

---

[241] E. Łubieniewska, dz. cyt., s. 246.

[242] R. Przybylski, *Świat jako maszyna piekielna. (O „Zamku kaniowskim” Goszczyńskiego)* [w:] *Studia z teorii i historii poezji*, red. M. Głowiński, seria II, Wrocław 1970, s. 129-149.

[243] R. Przybylski, *Wstęp* [w:] A. Malczewski, *Maria*, opr. R. Przybylski, wyd. 3 zmienione, Wrocław 1958, BN I 46.

[244] Zob. np. dwa artykuły Przybylskiego pochodzące z pokonferencyjnego tomu *Słowacki mistyczny. Propozycje i dyskusje sympozjum Warszawa 10-11 grudnia 1979*, red. M. Janion i M. Żmigrodzka, Warszawa, PIW 1981: *Esencja i egzystencja w kosmicznej biografii Juliusza Słowackiego* (s. 251-262) oraz *Śmierć i metempsychoza w proklamacjach religijnych Słowackiego* (s. 332-337).

duchowej i artystycznej biografii poety. Część druga, zatytułowana *Podróż Juliusza Słowackiego do Grecji, Egiptu, Palestyny, Syrii i Libanu*, jest próbą opisania przebiegu wschodniej podróży autora *Kordiana*. Rekonstruując kolejne etapy tej peregrynacji, Przybylski odwołuje się zarówno do fragmentów pism Słowackiego (poezji, korespondencji, dziennika podróży na Wschód), jak i do świadectw innych autorów (przede wszystkim R. de Chateaubrianda, A. de Lamartine'a, G. de Nervala, W. Wężyka, I. Hołowińskiego, M. Manna, Z. Skórzewskiego), którzy w zbliżonym czasie udali się w podobnym kierunku.

W drugim szkicu – zatytułowanym *Rozhukany koń. Esej o myśleniu Juliusza Słowackiego* (1999) – Słowacki zostaje ukazany przede wszystkim jako oryginalny, nieortodoksyjny myśliciel chrześcijański, buntujący się przeciwko zinstytucjonalizowanej wierze, jej ograniczeniom i dogmatom. Wbrew temu, co sugeruje tytuł, autor *Balladyny* nie jest jednak jedynym bohaterem tego eseju. Omówione zostają w nim również religijno-polityczne rozterki Mickiewicza i Krasińskiego, wywołane wiadomością o wybuchu powstania listopadowego.

Inną pracą, w której Przybylski nawiązuje do twórczości wielu różnych autorów romantycznych są *Ogrody romantyków*. Książka została opublikowana, podobnie jak *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód*, nakładem Wydawnictwa Literackiego w redagowanej przez Marię Janion serii Biblioteka Romantyczna. Pisząc o obecności i znaczeniach motywu ogrodu w literaturze romantyzmu, eseista sięga do tekstów zarówno polskich, jak i zagranicznych autorów. Obok Goszczyńskiego, Siemieńskiego, Słowackiego, Mickiewicza, Kraińskiego i Norwida pojawiają się tu między innymi Lord Byron, Alfred de Musset, Goethe, Heine, Gautier, Keats, Shelley, Novalis, Hugo. Odwołania do sztuki i myśli ważnych reprezentantów europejskiego romantyzmu powracają również w innych książkach eseisty. Na przykład w pracach *Dostojewski i „przeklęte problemy"* czy S*ardanapal*. Refleksja nad romantycznymi tematami i problemami przenika także, o czym była już mowa, klasycystyczne wątki twórczości Przybylskiego.

Rozważania poświęcone „romantyczności" klasycyzmu Przybylskiego należałoby poprzedzić dwiema uwagami. Po pierwsze, jak już wspomniałam, warszawski eseista formułował swoje klasycystyczne manifesty nie tyle w sporze z historycznym romantyzmem, ile z literaturą awangardową. Po drugie – przypomnijmy – autor *Ogrodów romantyków* wyrażał się sceptycznie na temat wszelkich prób przeprowadzania jednoznacznego podziału pomiędzy klasycyzmem i romantyzmem. Epoki i prądy literackie pozostawały wszak dla

Przybylskiego tworami teoretycznego rozumu, które pozwalały wprawdzie uporządkować proces historycznoliteracki, czyniły to jednak za cenę nieuniknionych uproszczeń i ujednoliceń polimorficznej materii kultury.

> Uważano więc, – pisze Przybylski – że klasycyzm i romantyzm rozwijały się w Polsce jak gdyby w dwóch wybetonowanych tunelach, każdy w swojej własnej ciemności, pozbawiony jakiejkolwiek możliwości konfrontacji z przeciwstawną postawą, nie ożywiony przez sprzeciw i polemikę, zakuty w wieczne formuły. Tymczasem ani w życiu, ani w kulturze żadne zjawisko nie rozwija się w tak szczelnej izolacji. Konfrontacja postaw jest warunkiem żywotności i humanistycznej użyteczności każdej z tych poetyk. Nie ma ponowienia bez zwątpienia i polemiki (TJK, 178).

Powyższa myśl bez wątpienia znajduje potwierdzenie w eseistyce autora *Ogrodów romantyków*. W formułowanym przez Przybylskiego programie nowoczesnego klasycyzmu obecne są liczne wątki, których źródło stanowią właśnie autorskie konwersacje z romantyzmem. Problem ten został oczywiście dostrzeżony przez komentatorów twórczości eseisty. Nie bez pewnej dozy ironii podnosił go na przykład Bolecki, stwierdzając, że:

> o klasycznych idach wyobraźni, szaleństwa, rozumu, ciemności, kosmiczności i sakralności Przybylski opowiada tak subtelnie i z taką mocą, że aż wstyd stwierdzić, że doczekaliśmy się pierwszej w naszej historii literatury… romantycznej interpretacji klasycyzmu[245].

Rzeczywiście, wyliczone przez Boleckiego idee – kojarzone przecież zazwyczaj z romantycznym *imaginarium* – odrywają istotną rolę w rozwijanej przez Przybylskiego koncepcji klasycyzmu. Uwidacznia się to szczególnie wówczas, gdy eseista zastanawia sie nad rolą natchnienia i wyobraźni w poezji klasycznej. Temat ten powraca w twórczości Przybylskiego kilkakrotnie. Pierwszą książką, w której zostaje on podniesiony jest esej *Et in Arcadia ego*. Autor wyraził tam następującą opinię:

> Na ogól powszechnie sądziło się i sądzi nadal, że klasyk jest tylko poetą-rzemieślnikiem. Przez świadomość teoretyczną kulturalnej Europy do wieszczenia upoważniony został jedynie poeta romantyczny. [...] Faktem jest, że od stu pięćdziesięciu lat z wieszczeniem, ekstazą i natchnieniem wiąże się romantyzm, natomiast z klasycyzmem kojarzy się umiar, chłodny rachunek, pracę i studia. Oczywiście niezdyscyplinowani, jak zwykle, twórcy psuli krytykom tę dychotomię (EAE, 36).

Przybylski sprzeciwiał się podobnym schematycznym podziałom, odmawiającym sztuce klasycyzmu prawa do wyobraźni czy wizjonerstwa. Podkreślał, że w poezji klasycznej pracy musi towarzyszyć natchnienie, rozumiane jednakże nie tyle jako „ponadrozumowa mistyczna iluminacja" (EAE, 37), ile jako owoc pracy umysłu, rezultat kontemplacyjnego wysiłku:

---

[245] W. Bolecki, dz. cyt., s. 130.

> Poezja wymaga ekstazy i natchnienia. Natchnienie może być niedoskonałe. Zjawia się ono jedynie w umyśle, który był doń przygotowany przez długi etap wewnętrznych rozmyślań. W poezji klasycznej praca jest zatem nie tylko kontrolerem natchnienia. Jest przede wszystkim przygotowaniem do ekstazy (EAE, 37).

Być może do podobnych wniosków Przybylski doszedł pod wpływem lektury pism Mandelsztama, który również miał być przekonany o tym, że tylko wykształcenie, a zatem znajomość tradycji, jest w stanie „wprowadz[ić] w ruch narzędzia poetyckie”[246]. We wstępie do zbioru poezji rosyjskiego akmeisty badacz zauważa, że:

> W przekonaniu Mandelsztama wykształcenie i wyobraźnia nie są zjawiskami przeciwstawnymi. Wykształcenie, czyli zadomowienie w kulturze, jest niezbędnym warunkiem umożliwiający poecie przeistaczanie materii poetyckiej. Jest też żywą cząstka pamięci duchowej rodzaju ludzkiego, podobnie zresztą jak sny. Dźwięk i znaczenie słowa działają na wykształcenie jak iskra na suchy chrust. Nie ma pożaru wyobraźni bez uprzedniego przeżycia kultury. Nie ma nowego życia bez starej tradycji. Tradycja jest siłą napędową wyobraźni. Poeta, zanim zacznie swój śpiew, musi być przygotowany. Podobnie jak w dawnej Helladzie ów przewodnik chóru, który wyprowadzał korowód na klepisko. Im większy mędrzec, tym większy poeta. Nie ma poetów dobrych i głupich[247].

Wydaje się, że intuicje Przybylskiego znajdują potwierdzenie nie tylko w formułowanych przezeń historycznoliterackich tezach, lecz również w jego własnej twórczości, której znakiem rozpoznawczym jest – często dostrzegane przez komentatorów – połączenie erudycji i wyobraźni: przedmiotowej wiedzy i wizjonerskich odczytań tekstów kultury, niejednokrotnie zapisanych językiem, któremu bliżej do poezji, aniżeli do nauki o literaturze.

W przedmowie do zbioru *To jest klasycyzm* Maria Janion pisała, że nowoczesny klasycyzm, któremu Przybylski poświęcił swój esej należałoby nazwać „klasycyzmem tragicznym”. „Tragizm, czyli świadomość rozdarcia, antynomii, równouprawnionych racji, stanowi – w moim przekonaniu – cechę konstytuującą klasycyzm nowożytny”[248] – stwierdza badaczka, a nieco później dopowiada, że:

> jest to klasycyzm, nacechowany owym „smutkiem tragicznym”, o którym mówi M. Scheler, że zawiera znamię chłodu i spokoju, nie przeszywa go aktywna rozpacz, agresywne oburzenie i bunt, że – jakby nie był bólem i rozpaczą – trwa w ciszy i w „wysokim” pogodzeniu się z losem[249].

We wstępie do zbioru *To jest klasycyzm* Przybylski podkreślał, że nowoczesny klasycyzm może powstać tylko w oparciu o doświadczenie romantyzmu. Przeżycie kluczowe, w

---

[246] R. Przybylski, *Uwagi o poezji Mandelsztama* [w:] O. Mandelsztam, *Poezje,* oprac. i wstęp R. Przybylski, Warszawa 1971, s. 6.
[247] Tamże.
[248] M. Janion, *To jest klasycyzm tragiczny*, dz. cyt., s. 10.
[249] Tamże, s. 12.

przekonaniu autora, dla zrozumienia kondycji współczesnego człowieka. Aporie, pęknięcia i niepokoje, które pierwszy raz z niespotykaną dotąd siłą wyartykułowane zostały przez romantyczną literaturę i filozofię, znalazły wszakże nie tylko kontynuację, lecz również znaczące wzmocnienie w epoce modernizmu. Zwracając uwagę na fakt, że ze względu na swą pojemność i wieloznaczność termin ten wymyka się jednoznacznym definicjom, Piotr Śliwiński wylicza trzy najistotniejsze cechy wspólne wszystkim odcieniom modernizmu: „niepokój, zagubienie w odmienionym świecie, doznanie dramatycznej osobliwości czasu”[250]. Przywołując tezy Richarda Shepparda i Frederika Jamesona, badacz przekonuje, że nowoczesna sztuka i literatura ufundowana jest na doświadczeniu kryzysu. Stanowi zarówno jego zapis, jak i próbę przezwyciężenia go, udzielenia nań odpowiedzi. Przyjęcie takiej optyki umożliwia spojrzenie na dwudziestowieczny klasycyzm, będący immanentną częścią nowoczesności, jako na jedną z możliwych odpowiedzi na kryzys modernizmu – sformułowaną z wnętrza tegoż kryzysu.

> Rysuje się hipoteza skrajna, – pisze Śliwiński – a mianowicie, że wybitnym dziełem klasycyzmu może być jedynie dzieło poświadczające klęskę lub przynajmniej nieskuteczność klasycystycznego programu, takie, jakie z wnętrza modernistycznego kryzysu, nie zaś spoza jego niemożliwych do wytyczenia granic, nawiązuje istotny związek poezji z Bogiem, słowa z rzeczą, żywych z umarłymi; takie, jakie – szczerze pragnąc wymknięcia się spod władzy nieznośnej epoki – oryginalnie i wiarygodnie przegrywa[251].

Wydaje się, że przytoczone słowa poznańskiego uczonego pozwalają uchwycić sedno poetyckiej misji nowoczesnego klasycyzmu, tak, jak rozumiał ją Przybylski. Eseista częstokroć podkreślał, że współczesny klasycyzm musi zmierzyć się z pytaniami sformułowanymi zrazu przez romantyzm, później zaś zadawanymi z coraz to większą siłą przez rozmaite wyrastające zeń tradycje myślowe. W przeciwnym razie (jak miało to miejsce na przykład u neoparnasistów) będzie się ograniczać jedynie do pretensjonalnej stylizacji i kopiowania dawnych literackich form. Dlatego też Przybylski twierdził, że prawdziwi nowocześni klasycy to poeci, którzy:

> [o]garnęli i przeżyli wielki dramat duchowy kultury śródziemnomorskiej i – podejmując się obrony wiary w świat uładzony – postanowili przejść przez „ognisty piec zwątpienia”, aby użyć tu metafory Dostojewskiego, przez „wilcze doły” współczesnego relatywizmu i historyzmu. […] Dla klasyków […] najbardziej twórcza, najbardziej – by tak rzec – pożyteczna mądrość kryje się w literaturze, która akceptowała rozpad ładu świata, która podarła wielki testament Pitagorasa i przekształciła poetę w płaczka zawodzącego nad własną bezradnością. Klasycy przeczytali dokładnie romantyków, modernistów i surrealistów, ponieważ swoją wiarę

[250] P. Śliwiński, *Modernizm i hermeneutyka upadku* [w:] *Klasycyzm. Estetyka – doktryna literacka – antropologia*, dz cyt., s. 449.
[251] Tamże, s. 450.

chcą zahartować w „piecu zwątpienia”. Śmiem twierdzić, że współczesny klasyk rozumie lepiej znaczenie romantyzmu niż niejeden jego apologeta, zredukował tę wielką postawę poetycką do spontanicznej ekspresji swojego wydrążonego ja. Klasyk wie, że tylko przemyślenie romantyzmu może doprowadzić do rozpoznana egzystencjalnej sytuacji współczesnego człowieka (TJK, 17-18).

Spór autora *Odwiecznej Rosji* z romantyzmem nie był zatem – jak często w podobnych przypadkach bywało – polemiką naiwnego obrońcy ładu z orędownikami, czy może raczej kronikarzami rozpadu harmonii. Nie jest on również starciem przeciwstawnych poetyk, choć trzeba przyznać, że na wszelkie teorie poezji czyniące ze sztuki słowa przede wszystkim narzędzie nieskrępowanej ekspresji indywidualistycznego „ja” artysty, Przybylski reagował irytacją i zniecierpliwieniem. Podobne koncepcje pozostawały wszak sprzeczne z tak miłą eseiście klasycystyczną regułą obiektywności poetyckiego przesłania; idei poezji służącej budowaniu wspólnoty kulturowej i komunikacyjnej oraz skierowanej ku temu, co uniwersalne i dzięki temu trwałe. Z powracającym w twórczości autora *Baśni zimowej* postulatem „obiektywizacji komunikatu” wiąże się także zachęta do zachowania emocjonalnej powściągliwości, podjęcia próby spojrzenia na własne intymne przeżycia (szczególnie te, które najłatwiej umykają poetyckiej formie: związane z bólem, cierpieniem, rozpaczą) z dystansu – po to, by móc podjąć próbę wpisania ich w szerszy plan egzystencjalnego doświadczenia człowieka, a dzięki temu zrozumieć ich znaczenie. Towarzyszy mu ponadto lęk przed pewną, by tak się wyrazić, bezforemnością rozpaczy oraz przestroga przed nadmiernym koncentrowaniem się na własnym cierpieniu czy demonstrowaniem bólu. Takie działania pozostają w oczach Przybylskiego przejawem poetyckiej małostkowości, grożącej wytrąceniem poza nawias kultury.

Wydaje się zatem, że w opinii Przybylskiego postawa klasyczna i romantyczna współcześnie różnią się od siebie nie tyle świadomością tragiczności i antynomiczności ludzkiej egzystencji, ta stała się bowiem nieusuwalnym doświadczeniem człowieka, ile sposobem reagowania na to doświadczenie i poświadczania go w literaturze. W szkicu poświęconym *Fedrze* Jeana Racine’a Przybylski pisał znamiennie:

Wobec ludzkiego nieszczęścia klasyk i romantyk zachowują się z natury jak ci dwaj synowie z legendarnej opowieści przy ciele swej zmarłej matki. Klasyk kamienieje, romantyk płacze. Klasyk mówi jak najmniej i rzeczowo, tyle, ile trzeba. Romantyk krzyczy przerażony bezsilnością słowa wobec ogromu bólu (WL, 59).

W proponowanym przez eseistę ujęciu odpowiedzią romantyka na cierpienie, ból czy poczucie absurdu istnienia mają być bunt i „aktywna” rozpacz. Natomiast klasyk w obliczu podobnych doświadczeń będzie dążył do opanowania emocji, zrozumienia sytuacji, w której

się znalazł, w końcu – jak pisała Janion – do „<<wysokiego>> pogodzenia się z losem”[252]. Ten fatalistyczny poniekąd ton stanowi bez wątpienia rys charakterystyczny światoodczucia Przybylskiego. Myśl o tym, że stosunek do wyroków losu jest jednym z kryteriów odróżniających postawę romantyczną od klasycznej pojawia się choćby w rozmowie Przybylskiego z Janion. Interesujący nas fragment rozmowy rozpoczyna się następującym stwierdzeniem autorki *Gorączki romantycznej*:

> M.J. – Ale Rysieńku, chodzi o to, że zawsze między nami była pewna różnica dotycząca kondycji człowieka. Ty zawsze byłeś skłonny do szczególnego traktowania przeznaczenia…
>
> R.P. – Zdecydowanie. Ja kochałem klasycyzm, a ty romantyzm.
>
> M.J. – Kocham romantyzm, bo to jest heroizm wobec pustki.
>
> R.P. – To nawet ładne. To jest wzruszające, naprawdę, uważam to za postawę wspaniałą zupełnie. Natomiast moja postawa jest inna: raczej przysposobić się. Ona nie ma w sobie nic z heroizmu, żadnego patosu. To postawa, która może dać trochę radości[253].

W eseistyce Przybylskiego odnajdujemy wiele fragmentów, w których dochodzi do głosu pesymistyczne przekonanie o zasadniczej bezsilności człowieka wobec wyroków losu, a równolegle o pięknie i o bezowocności romantycznego „heroizmu wobec pustki”. Czasem mniej, a czasem bardziej otwarcie eseista mówi o własnym lęku przed śmiercią, zwątpieniu w istnienie Boga, rozczarowaniu kształtem życia społecznego, senilnym zniechęceniu. Reakcją na te doświadczenia nie jest tu jednak gwałtowny sprzeciw, negacja, pragnienie czynu. Przybylski próbuje raczej oswajać je łagodną ironią, gorzkim uśmiechem, za którym skrywają się rozpacz i bezbronność wobec nieubłaganych praw życia.

Pierwszą różnicą pomiędzy klasycyzmem i romantyzmem byłaby zatem, w ujęciu Przybylskiego, pewna odmienność mentalności, czy też typów emocjonalnych klasyka i romantyka. Różnicą drugą jest stosunek romantyzmu i klasycyzmu względem materialnego świata. Jak pamiętamy, w klasycystyczny projekt Przybylskiego nieodłącznie wpisana jest afirmatywna postawa względem rzeczywistości. Dla klasyka – twierdził eseista – materia stanowi źródło sakralnego poruszenia i epifanijnego zachwytu, a także jedyny pewny punkt odniesienia. Nie dziwi więc, że tym aspektem myśli romantycznej, który pozostawał Przybylskiemu szczególnie obcy, jest romantyczna wizja świata i człowieka inspirowana w znacznej mierze neoplatońskim czy gnostyckim dualizmem.

[252] M. Janion, *To jest klasycyzm tragiczny*, dz. cyt., s. 12.
[253] *Każdy mówi drugiemu, że nie jest Bogiem…*, dz. cyt., s. 36.

> Romantycy – czytamy w eseju *Rozhukany koń* – byli ludźmi nieodpowiedzialnymi. Rozpierał ich nadmiar marzeń. [...] Wierzyli w istnienie świata noetycznego nie tylko dlatego, że w wielu przypadkach utrzymywał on ich w równowadze psychicznej. Wierzyli w mit częstokroć rozpaczliwie, ponieważ byli przekonani, że sens naszego świata, który sam w sobie nie ujawnia żadnych wyższych racji swego zaistnienia, ujawnić może tylko tamten świat (RK, 148).

Czytając pisma wielkich romantyków, autor *Sardanapala* poddawał krytyce przede wszystkim ujawniającą się w nich tęsknotę za transcendentną, pozazmysłową rzeczywistością oraz – łącząca się z nią bezpośrednio – spirytualistyczną filozofię podmiotu. Źródła obu tych idei Przybylski upatrywał w gnostyckich zamiłowaniach romantyków, których określał zresztą mianem „gnostyków czasów nowożytnych" (SMBP, 18).

> Romantycy nie dowierzali światu i nie bardzo go lubili. Niekiedy odnosi się wrażenie, że mieli do Stwórcy pretensje, nie tyle może o historyczny kształt „postaci świata", ile o to, że byt w ogóle zaistniał. Dlatego sprawiedliwie jest mówić o ich gnostyckich sympatiach (SMBP, 31).

Tak pisał Przybylski w eseju *Słowo i milczenie bohatera Polaków*. W poświęconej Fryderykowi Chopinowi pracy *Cień jaskółki* autor sformułował natomiast myśl następującą:

> [z]godnie z biblijną opowieścią o stworzeniu człowieka, romantycy polscy mieli ciało ludzkie za glinę. Było ono nędzną i kruchą lepianką, w której czasowo przebywa esencja człowieka: dusza. Zgodnie z neoplatońską interpretacją tej perykopy, to gliniane gniazdo jaskółcze traktowano jako więzienie duszy. Materię romantycy mieli raczej w pogardzie (CJ, 80).

Gnostycki motyw lęku przed uwięzieniem ducha w materii Przybylski odnajdywał zarówno w twórczości Adama Mickiewicza (zob. SMBP, 19), jak i Juliusza Słowackiego. W szkicu o wschodniej podróży autora *Króla Ducha* badacz zapewniał: „[j]ak każdy neoplatonik, Słowacki uważał, że ciało jest więzieniem ducha" (PJSW, 65). W tej samej książce po raz kolejny dochodzi też do głosu przekonanie, że neoplatońska czy gnostycka antropologia, której pogłosem miała być romantyczna filozofia człowieka, stoi w głębokiej sprzeczności z bliską Przybylskiemu chrześcijańską ideą podmiotu.

> Chrześcijańskie „ja" jest osobą, nierozerwalną jednią świadomości i ciała – przekonuje uczony. – „Ja" romantycznej filozofii Słowackiego stanie się po powrocie ze wschodniej podróży czystym duchem, ciało zaś neoplatońskim więzieniem ducha, formą jego egzystencji, narzędziem umożliwiającym mu doskonalenie się, wzlot ku Światłu. Po przejechaniu Ziemi Świętej, po pobycie w nadchmurnym klasztorze, na statek płynący do Europy wsiądzie więc w końcu romantyczny poeta, który był już przygotowany do odrzucenia podstawowej idei chrześcijaństwa, idei człowieka jako osoby, jako podmiotu-ciała. To był punkt wyjścia do nowej romantycznej religii synkretycznej, która co prawda wykorzystała dorobek duchowy chrześcijaństwa, ale jednocześnie zaczęła odchodzić od jego najistotniejszych założeń (PJSW, 102).

Należałoby w tym kontekście dopowiedzieć, że w ujęciu Przybylskiego gnostyckie pokusy romantyzmu sprowadzały się przede wszystkim do antymaterialistycznych i antysomatycznych wychyleń myśli romantycznej; przejawiały się w upodobaniu do mistycyzmu, w tęsknocie za tym, co nieznane, niewyrażalne, transcendetne, w swoistym „odcieleśnieniu" romantycznej filozofii i literatury. Nie dotyczyły zaś, fundamentalnych dla historycznej gnozy, mitów kosmogonicznych. Chociaż świat stworzony jawił się romantykom jako siedlisko zła, pozostawał on jednak zarazem dziełem Boga i przestrzenią realizowania boskiej ekonomii zbawienia.

Wobec rozpoznań Przybylskiego można by, jak podejrzewam, sformułować pewne zarzuty. Wyobrażam sobie na przykład, iż znawcy literatury romantyzmu mogliby wykazać, że romantyczny stosunek względem gnostycyzmu był problemem dalece bardziej złożonym i zniuansowanym, aniżeli przedstawił to w swoich pracach Przybylski. Być może brak w nich również dostatecznej refleksji nad tym, iż u źródeł zaobserwowanej przez uczonego – z pewnością słusznie – podejrzliwości, czy też niechęci romantyków względem zjawiskowości bytu nie tkwiły wyłącznie względy natury czysto filozoficznej. Że, inaczej mówiąc, zrodziła się ona nie tylko z lektur młodych romantyków, lecz również wskutek ich biograficznego doświadczenia, naznaczonego przecież niejednokrotnie wygnaniem, niewolą, politycznymi represjami, radykalnym pogorszeniem statusu materialnego, głodem. Polscy romantycy niewątpliwie żywili przekonanie o podrzędności rzeczywistości materialnej względem świata ducha, woli i idei. W pewnej mierze wynikało ono jednak z pobudek natury pragmatycznej, to znaczy z niezgody na polityczny kształt rzeczywistości, w której przyszło im żyć. Idąc o krok dalej, można by zaryzykować tezę, że gdyby Polska nie utraciła niepodległości, to tęsknota pokolenia Mickiewicza i Słowackiego za inteligibilnymi zaświatami znacznie wytraciłaby impet (choć oczywiście nie musiałoby tak się wydarzyć, czego dowodem chociażby idealistyczny romantyzm niemiecki – zrodzony wszakże w zgoła odmiennych warunkach historycznych). Złożoność problemu romantycznej gnozy i sugerowanych tu zniekształceń, jakie w jej opisie wprowadza Przybylski, wydaje się ciekawy i wart osobnego, szerszego omówienia, które przekracza jednak ramy niniejszej pracy. W tym miejscu ograniczmy się jedynie do podkreślenia, że w esejach autora *Wtajemniczenia w los* jedną z głównych linii podziału między romantyzmem i klasycyzmem wyznacza postawa względem tego co doczesne i materialne.

Ostatnią osią sporu Przybylskiego z romantyzmem, na którą chciałabym zwrócić uwagę jest romantyczne i klasycystyczne rozumienie historii. Jak wiadomo, romantyzm to w

europejskiej literaturze czas zwrotu ku temu, co narodowe. W epoce tej szczególnie silnie dochodzi do głosu zainteresowanie ojczystymi językami, historią, czy może należałoby raczej powiedzieć historiami poszczególnych wspólnot, przeszłością najczęściej zamierzchłą, mityczną, przedchrześcijańską. To okres rozwoju etnografii, zaciekawienia folklorem, ludowymi legendami, obrzędami i wierzeniami, czas poszukiwania – a niejednokrotnie raczej wynajdywania – narodowych korzeni. W polskim romantyzmie związek literatury i historii nabierał jednak szczególnego znaczenia. Ze względu na specyfikę momentu dziejowego, w którym rozwijał się polski romantyzm, jego główną treścią stały się troska o odzyskanie niepodległości, rozniecanie patriotycznych uczuć oraz podtrzymywanie ducha wspólnoty w narodzie pozbawionym państwa. W konsekwencji był formacją zdecydowanie silniej, aniżeli romantyzm europejski zwróconą w stronę historii – problemy egzystencji zeszły tu na dalszy plan. Posługując się językiem Przybylskiego, można by powiedzieć, że podczas gdy romantycy zachodnioeuropejscy zajęci byli przede wszystkim badaniem „otchłani egzystencji", ich polscy koledzy zagłębiali się głównie w „otchłań historii" i to właśnie w dziejach, w historiografii, poszukiwali odpowiedzi na pytania stawiane przez epokę. W eseju *Ogrody romantyków* Przybylski tłumaczył:

> Ponieważ tylko hermeneutyka wydarzeń i symboli historycznych pozwala narodowi dotrzeć do własnej istoty, czytanie historii uważali romantycy za czynność o charakterze nieomal sakralnym. Esencja narodu objawia się bowiem przede wszystkim w historii i wszelkie wydarzenia są tylko jej znakami. Lelewel był dla romantyków poetą i wieszczem, ponieważ traktował historiografię jako egzegezę tych znaków (OR, 56).

Cogito romantyczne kształtowało się zatem przede wszystkim w procesie odczytywania „księgi" historii, co odróżniało je od klasycznego *cogito*, które – przypomnijmy tezę Przybylskiego – konstytuuje się głównie na drodze hermeneutyki kultury (TJK, 179). *Ego* romantyka, zwłaszcza romantyka polskiego, to przede wszystkim „ja" przedstawiciela narodu – *ego* klasyczne pragnie reprezentować szerszą wspólnotę. Przybylski nie potrafił przystać na romantyczną hermeneutykę historii, ponieważ „nagi" fakt historyczny nie stanowi – zdaniem pisarza – źródła sensów. Nie jest bowiem ani koniecznym elementem żadnego wyższego, opatrznościowego planu, ani tym bardziej emanacją jakiejkolwiek transcendentnej jakości, chociażby idei narodu, pojmowanej przez romantyków na sposób platoński. Uczony zapewniał, że klasyk:

nie był w stanie zamknąć człowieka w czasie historycznym, w którym panował na ogół bałagan, a często i bezsens. Stęskniony za ładem, chętnie zanurzał swych czytelników w czasie muzycznym, w którym panuje idealny porządek dzieła sztuki[254].

Również dla Przybylskiego fakt historyczny jako taki pozostawał wyłącznie przygodnym wydarzeniem, które może nabrać kulturotwórczego znaczenia dopiero wówczas, gdy opisze je poeta. Wynika to, jak sądzę, z właściwego autorowi przekonania, iż dzieło sztuki niejako przezwycięża przygodność i chaotyczność dziejów, wydobywając z wydarzenia historycznego jego ponadjednostkową treść. Zaczynamy tu jednak dotykać zagadnień związanych z romantyczną teleologią dziejów – drugą spośród romantycznych historiozoficznych koncepcji, której Przybylski nie potrafił zaakceptować.

Mówiąc – znów – najkrócej i w pewnym uproszczeniu, romantyczną filozofię historii, powstałą w ścisłym kręgu oddziaływania myśli Hegla, cechowało najczęściej przekonanie o sensowności i celowości dziejów. Jak dowiadujemy się z kanonicznej rozprawy Marii Janion i Marii Żmigrodzkiej *Romantyzm i historia*:

Niezależnie od tego, czy pojmowano ją [historię – A.L.] po heglowsku, jako dzieje idei, Logosu wcielającego się w kosmos, czy po schellingiańsku, jako proces wznoszenia się bytu ku boskiej doskonałości i świadomości Absolutu, czy sięgano po orientalne koncepcje palingenezy, czy też nawiązywano do chrześcijańskich idei soteriologicznych – idei zbawienia człowieka, narodów, ludzkości – zawsze historia ta miała, choćby głęboko ukryty, rozumny sens i rządziła się stałymi prawami[255].

Zdaniem romantyków historia, wchodząc w kolejne fazy i etapy, zmierzać miała ku różnie określanemu momentowi absolutnemu. Ów moment najczęściej wyznaczał Bóg, punkt finalny historii stanowiła zaś różnie pojmowana utopia społeczna. Dlatego też, pomimo rozmaitych utrapień związanych z historycznym wymiarem egzystencji, romantyk zazwyczaj patrzył na dzieje z pewną dozą optymizmu. Wierzył bowiem, że dzieje to sensowny proces, którego treścią jest rozwój, a ostatecznym celem wolność – osiągnięcie społecznej harmonii i zbudowanie lepszej rzeczywistości. W polskiej literaturze romantycznej najbardziej wyrazistymi przykładami podobnego myślenia o historii były oczywiście mesjanizm Mickiewicza i genezyjski system Słowackiego, a także historiozoficzne wizje takich myślicieli jak August Cieszkowski czy Andrzej Towiański. Jak pamiętamy, wszelkie próby obdarzania historii sensem i celem wywoływały żywy sprzeciw Przybylskiego. Mając w pamięci okrucieństwa dwudziestowiecznych totalitaryzmów, których zaczyn stanowiła

[254] R. Przybylski, *Klasycyzm i sentymentalizm po trzecim rozbiorze (1795-1830)* [w:] A. Witkowska, R. Przybylski, *Romantyzm*, Warszawa 2007, s. 45.
[255] M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Gdańsk 2001, s.11.

zawsze taka lub inna idea społecznej utopii, eseista nie potrafił uwierzyć w niewinność systemów ideologicznych, afirmujących hasła o budowie doskonałego społeczeństwa. Pisarz był przekonany, że coś takiego jak postępotwórcza konieczność historyczna nie istnieje, a mówienie o teleologii dziejów jest jedynie próbą usprawiedliwienia zbrodni popełnianych w imię budowy nowego – często jedynie w założeniu bardziej sprawiedliwego – porządku społecznego. Zapewne to właśnie romantyczna apoteoza historyzmu była powodem, dla którego Przybylski nazwał epokę Mickiewicza „ponurą uwerturą do wszystkich najnowszych okropieństw ideologicznych"[256].

Janina Abramowska przekonuje, że historiozoficzny pesymizm – z którym niewątpliwie mamy do czynienia w przypadku myśli Przybylskiego – charakteryzuje wszystkie odmiany nowoczesnego klasycyzmu. Jak twierdzi badaczka, wizja dziejów – katastroficzna z jednej strony, progresywistyczna z drugiej – była jedną z najistotniejszych przestrzeni sporu przedstawicieli klasycystycznej formacji z reprezentantami prądów awangardowych.

> Nowe prądy – pisze Abramowska – skorelowane były z powszechną rewolucją obyczajową spod znaku „nowoczesności", ze scjentyficznym optymizmem, wiarą w zbawczą moc techniki i utopię społeczną. Od początku wieku z tymi tendencjami współistnieje jednak świadomość kryzysowa, poczucie schyłku i oczekiwanie katastrofy. Wielu pisarzom nowe czasy jawią się jako „ziemia jałowa", zamieszkana przez „ludzi wydrążonych". Pesymistyczne diagnozy współczesności i niechęć do zmian owocują, jak zawsze, zwrotem ku przeszłości, programem ocalenia lub odtworzenia wartości *temporis acti*. Uchylić przyszłość, uciec przed Zmianą można w jeszcze jeden sposób: uznając ją za nieistotną w stosunku do tego, co trwałe i niezmienne. Tak jak dwa wieki temu, zanim zaczęło się panowanie Historii, może to być Natura, czasem Bóg, a nade wszystko wielka synchronia Kultury[257].

Wśród wypowiedzi Przybylskiego znajdziemy wiele pesymistycznych diagnoz dotyczących kondycji współczesnej cywilizacji, skarg na jej miałkość i wulgarność. A i opowieść o dziejach, którą snuje uczony niejednokrotnie osuwa się w przepaść katastrofizmu. Trudno jednak zarzucić Przybylskiemu naiwny konserwatyzm, tęsknotę za wyidealizowaną przeszłością, którą można by przeciwstawić współczesnej „ziemi jałowej". Przybylski był pod tym względem pilnym uczniem historyzmu, który tak wyklinał. Nie żywił złudzeń, co do tego, że żaden „złoty wiek" nigdy nie istniał. Konsekwencją historiozoficznego pesymizmu autora *Uśmiechu Demokryta* byłoby zatem nie tyle pragnienie ucieczki w przeszłość, ile odrzucenie – romantycznej z ducha – wiary w możliwość „naprawienia" czy „uzdrowienia"

[256] R. Przybylski, *Świat jako maszyna piekielna*... dz. cyt., s. 149.
[257] J. Abramowska, dz. cyt., s. 122-123.

historii. Byłby nią także, wskazany przez Abramowską, zwrot ku „wielkiej synchronii Kultury" – poszukiwanie w niej ładu i sensu, których nie dawało się odnaleźć w rzeczywistości historycznej.

3.5 Klasycyzm Przybylskiego a nowoczesny klasycyzm europejski

Tłem i inspiracją dla dyskusji nad nowoczesnym klasycyzmem, która rozgorzała w Polsce w latach sześćdziesiątych XX wieku, były podobne zjawiska zachodzące w życiu literackim poza granicami kraju. Wśród polskich poetów i badaczy literatury nasilało się zainteresowanie nowoczesnym klasycyzmem zachodnioeuropejskim: przede wszystkim angielskim i francuskim, a także rosyjskim akmeizmem. Już od czasów okołowojennych, szczególnie zaś po roku 1956, systematycznie rośnie liczba polskich tłumaczeń tekstów największych dwudziestowiecznych klasyków: T. S. Eliota, Osipa Mandelsztama oraz Paula Valéry'ego, a czołowi polscy poeci coraz częściej odwołują się do twórczości lirycznej i teoretycznej tych autorów. Dużą rolę we wspomnianym procesie odegrała poezja, a także działalność przekładowa i krytyczna Czesława Miłosza, będąca zarówno świadectwem fascynacji twórczością Eliota i Mandelsztama, jak i zainteresowania – częstokroć polemicznego – sztuką i koncepcjami Valéry'ego. Jak wiadomo, dla wcześniejszej poezji Miłosza szczególnie istotnym kontekstem pozostaje poezja angielskiego noblisty, a pierwszy polski przekład *Ziemi jałowej* wyszedł właśnie spod pióra autora *Trzech zim*.

Próba opisania klasycystycznego programu Przybylskiego wymaga – jak sądzę – refleksji nad rolą, jaką w procesie kształtowania się jego postulatów oraz założeń odegrały właśnie poezja i myśl wymienionych powyżej „ojców" nowoczesnego klasycyzmu. Wskażmy zatem najważniejsze przestrzenie wspólne, łączące koncepcje autora *Wtajemniczenia w los* z ideami Eliota i Mandelsztama. Zapytajmy też o powody sceptycznego stosunku Przybylskiego względem myśli Valéry'ego i zasadniczej nieobecności dzieła tego autora w twórczości polskiego eseisty.

3.5.1 Wobec T. S. Eliota

Zdecydowany wzrost zainteresowania twórczością literacką i myślą krytyczną T. S. Eliota wśród polskich autorów datuje się na koniec lat pięćdziesiątych i początek sześćdziesiątych. W tym właśnie czasie nakładem wydawnictwa PAX ukazują się pierwsze krajowe przekłady tekstów poetyckich (1960)[258] i eseistycznych (1963)[259] autora *Ziemi*

[258] T. S. Eliot, *Poezje wybrane*, tłum. W. Dulęba i in., Warszawa 1960.
[259] Tenże, *Szkice literackie*, tłum. H. Pręczkowska, Warszawa 1963.

jałowej. Również krytyka coraz częściej poświęca wówczas uwagę poecie. Wcześniej niektóre teksty Eliota przetłumaczył Czesław Miłosz, jednakże ze względu na objęcie polskiego poety cenzurą, przekłady jego autorstwa przez wiele lat nie miały szansy przeniknąć do szerszego obiegu literackiego w kraju. Poezją amerykańską Miłosz interesował się już w czasie wojny (*vide*: opublikowany w roku 1947 szkic *Wprowadzenie do Amerykanów. Rzecz o poezji amerykańskiej*), a jeszcze wcześniej – w połowie lat trzydziestych – o twórczości Eliota pisał Wacław Borowy[260]. Program nowoczesnego klasycyzmu Ryszarda Przybylskiego zrodził się zatem w atmosferze wzmożonego zainteresowania poezją i myślą teoretyczną Eliota. Można powiedzieć nawet więcej. Wydaje się, że w dużej mierze, to właśnie klasycystyczne manifesty autora *Baśni zimowej* odegrały istotną rolę w procesie popularyzacji twórczości angielskiego poety w Polsce. Tezę tę potwierdzają słowa badaczki tematu, Magdaleny Heydel, która zauważa, że:

> Do rozkwitu tej mody [mody na Eliota – przyp. AL] przyczynili się tworzący w latach sześćdziesiątych – w tym samym czasie, w którym ukazywały się w Polsce tomy wierszy i esejów Eliota – autorzy skupieni wokół programu nowej poezji klasycznej, przede wszystkim Ryszard Przybylski i Jarosław Marek Rymkiewicz. Ich twórczość przyczyniła się z pewnością do rozszerzenia oddziaływania Eliotowskich wątków, chociaż, rzecz jasna, sama w granicach owej „mody" się nie mieściła. Przybylski i Rymkiewicz należeli bowiem do ścisłej elity czytelników angielskiego poety, znali twórczość Eliota w oryginale, a także w przekładach Miłosza[261].

Nieco później autorka dodaje, że to właśnie eseistyka literacka Przybylskiego (obok twórczości Rymkiewicza) stanowi „najwyrazistszy i bodaj najważniejszy aspekt obecności autora *Środy popielcowej* w polskiej literaturze"[262].

Nawiązania do twórczości Eliota pojawiają się w esejach autora *Cienia jaskółki* kilkakrotnie. Pierwsza obszerniejsza wypowiedź Przybylskiego na temat pisarstwa angielskiego poety pochodzi z 1961 roku. Była nią analiza poematu *Środa popielcowa* zamieszczona w szkicu *Zagłada Arkadii*, gdzie tekst Eliota posłużył eseiście przede wszystkim jako kontekst interpretacyjny dla *Et in Arcadia ego* Tadeusza Różewicza. Rozszerzona i nieco zmieniona wersja tej analizy weszła w skład opublikowanego dwa lata później eseju *Et in Arcadia ego* (1966). *Środę popielcową* Przybylski uznał wówczas za poetycki emblemat dwudziestowiecznej tęsknoty za utraconym ogrodem w Edenie. Dłuższe komentarze do twórczości autora *Czterech kwartetów* odnaleźć można jeszcze w dwóch

[260] Mowa o szkicach: *T. S. Eliot jako krytyk literacki i teoretyk tradycji* (1934-35) oraz *Wędrówka nowego Parsifala. Poezja T. S. Eliota* (1936).
[261] M. Heydel, dz. cyt., s. 163.
[262] Tamże, s. 164.

pracach Przybylskiego: w zbiorze szkiców *Wtajemniczenie w los* (1985), w którym eseista dokonuje interpretacji dramatu *Mord w katedrze* oraz w *Baśni zimowej* (1999), gdzie omówiony zostaje wiersz Eliota *Gerontion*. Poza obszerniejszymi interpretacjami wymienionych utworów, w esejach Przybylskiego pojawiają się liczne mniej usystematyzowane komentarze do sztuki i myśli angielskiego mistrza, a Eliotowskie terminy i koncepcje niejednokrotnie powracają w kreślonym przez eseistę programie nowoczesnego klasycyzmu.

Zainteresowanie Przybylskiego Eliotem utrzymywało się przez wiele lat. Angielski noblista towarzyszył zarówno wczesnej, jak i późniejszej twórczości autora *Krzemieńca*, raz to budząc podziw i entuzjazm – Polak nazywa Eliota „jednym z największych poetów XX wieku" (EAE, 67) – innym razem prowokując do dyskusji, czy wręcz wywołując sprzeciw. Problem obecności angielskiego poety w eseistyce Przybylskiego był do tej pory szerzej omawiany dwukrotnie: w pracy Jean Ward *T. S. Eliot w oczach trzech polskich pisarzy* (2001) oraz monografii Magdaleny Heydel *Obecność T. S. Eliota w literaturze polskiej* (2002). Autorka pierwszej z wymienionych prac przygląda się nawiązaniom do twórczości Eliota w tekstach poetyckich i teoretycznych Ryszarda Przybylskiego, Jarosława Marka Rymkiewicza i Tadeusza Różewicza, pokazując odmienność polskich odczytań autora *Wydrążonych ludzi* na tle anglosaskiej recepcji jego pisarstwa. Druga z badaczek zajmuje się śladami lektury tekstów Eliota w twórczości tych samych pisarzy (Przybylskiego, Rymkiewicza i Różewicza), poszerzając horyzont badawczy o dzieła Czesława Miłosza. Posiłkując się rozpoznaniami autorek, krótko wskażę najistotniejsze miejsca wspólne myśli Przybylskiego i Eliota o klasycyzmie, a także różnice dzielące klasycystyczne programy obydwu autorów.

Pisząc o Eliotowskich inspiracjach w polskim klasycyzmie lat sześćdziesiątych, Heydel koncentruje się przede wszystkim na wypowiedziach Jarosława Marka Rymkiewicza. Omawiając teksty Przybylskiego, autorka zwraca uwagę przede wszystkim na zbliżone przemyślenia Polaka i Anglika na temat znaczenia i roli tradycji, w tym problemu mitu i toposu we współczesnym świecie, a także na właściwe obu autorom hermeneutyczne z ducha spojrzenie na proces historycznoliteracki i teorię kultury. Badaczka przekonuje, że:

> [o]dkryciem, jakiego za sprawą lektur Eliota dokonują polscy klasycy lat sześćdziesiątych, a przed nimi właśnie Czesław Miłosz, jest specyficzny stosunek do tradycji, polegający na pozornie paradoksalnym połączeniu dystansu z utożsamieniem. Przywołanie przeszłości jest hermeneutycznym aktem pokonywania

obcości przez przyswajanie z odległego horyzontu myślowego tego, co dla teraźniejszości jest istotne i znaczące[263].

To właśnie za sprawą lektury pism Eliota w polskim nowoczesnym klasycyzmie umocnić miała się idea Wiecznego Teraz kultury, zakładająca – o czym była już mowa wcześniej – że ta ostatnia nie jest wyłącznie domeną przeszłości, zbiorem tekstów o trwale zdefiniowanym, niezmiennym znaczeniu. W myśl tej koncepcji – jak powtarzał Przybylski – kultura jest zapraszającą do dyskusji żywą mową przodków, przywracaną teraźniejszości w procesie lektury i twórczego ponowienia oraz, co może najistotniejsze, skierowaną ku czasowi przyszłemu. Głównym przedmiotem troski obu autorów, a zarazem kamieniem węgielnym ich klasycystycznych programów, jest troska o ciągłość kultury śródziemnomorskiej i tożsamość europejskiej wspólnoty, których podtrzymaniu służyć ma właśnie aktywna, hermeneutyczna postawa względem dziedzictwa przeszłych pokoleń.

Rozważania Przybylskiego o literaturze i kulturze łączy z przemyśleniami angielskiego noblisty szerokie spojrzenie na problemy klasycyzmu i romantyzmu oraz przekonanie o bezzasadności jednoznacznego oddzielania od siebie tych dwóch zjawisk czy też postaw[264]. W swoim słynnym szkicu *Kto to jest klasyk?*[265] Eliot zastrzegał, iż odpowiadając na postawione w tytule pytanie, nie zamierza tworzyć ogólnej definicji klasycyzmu (autor *Ziemi jałowej* powtarzał, że termin „klasyczny” może być stosowany z powodzeniem w różnych rozumieniach i kontekstach). Podkreślał też, że pragnie wykroczyć poza znaczenie, jakie nadawano temu pojęciu w obrębie sporu romantyków z klasykami, gdzie słowo „klasyk” było – jak wiadomo – terminem wartościującym, konotującym jednoznacznie pozytywne (doskonałość formy, perfekcyjne opanowanie warsztatu poetyckiego, rozumność), bądź negatywne (martwota, ciasny racjonalizm, sztuczność) treści. Za najważniejsze wyznaczniki postawy klasycznej, czy może raczej klasycznego „ideału”, Eliot uznawał – przypomnijmy – dojrzałość (umysłu, obyczaju, języka i pospolitego stylu), a także świadomość historii, pojemność i uniwersalność. Autor *Środy popielcowej* zaznaczał jednak, że aby jakiś twórca lub okres literacki mógł zostać nazwany „klasycznym”, nie musi przejawiać wszystkich spośród wymienionych znamion. „Klasyczność” postrzegał Eliot jako pewną „jakość”, uobecniającą się w rożnych epokach i prądach. Co więcej, Jean Ward dowodzi, że w kręgu krytyki anglosaskiej autor *Ziemi jałowej* – niekwestionowany miłośnik

[263] M. Heydel, dz. cyt., s. 13.
[264] Zob. np.: T. S. Eliot, *O krytyku krytycznie* [w:] tegoż, *Kto to jest klasyk i inne eseje*, tłum. M. Heydel i in., Kraków 1998, s. 10.
[265] Tenże, *Kto to jest klasyk?* [w:] tegoż, *Kto to jest klasyk...*, dz. cyt., s. 65-86.

poetów „metafizycznych" i dłużnik francuskiego symbolizmu – uznawany był nierzadko (pomimo własnych antyromantycznych deklaracji) za dziedzica literatury romantycznej[266]. Etykietkę modelowego klasyka, jaką zyskał na polskiej scenie literackiej, zawdzięczać miał zaś Eliot przede wszystkim... wypowiedziom Przybylskiego i Rymkiewicza[267]. Twórcze i ubogacające spięcie pomiędzy klasycyzmem i romantyzmem jest również, o czym pisałam wcześniej, znakiem rozpoznawczym klasycystycznego programu autora *Cienia jaskółki*: z jednej strony niechętnego romantycznemu spirytualizmowi, rozbuchanemu indywidualizmowi dziewiętnastowiecznych wieszczów oraz ich bałwochwalczemu niekiedy stosunkowi względem historii, z drugiej jednak nawołującego współczesnych klasyków do głębokiego przemyślenia „lekcji romantyzmu", doceniającego wagę oraz rolę wyobraźni, natchnienia i tajemnicy – słynnego, omawianego w *Prawdziwym końcu królestwa polskiego* elementu *je ne sais quoi* – w poezji czy w końcu odnajdującego klasycystyczne przymioty w dziele i myśli wielkich romantyków (*casus* Fryderyka Chopina).

Światopoglądy obydwu autorów łączyły również pesymistyczne diagnozy dotyczące kondycji współczesnej kultury zachodniej. Powtarzane przez Eliota frazy o jałowości dwudziestowiecznej cywilizacji i duchowej pustce tworzących ją „wydrążonych ludzi" współbrzmią z częstymi skargami Przybylskiego na wulgarność współczesnego życia społecznego[268]. Tym, co zdecydowanie oddala od siebie pisarzy, jest natomiast odpowiedź, jakiej obaj udzielają w obliczu obserwowanego kryzysu. Pisząc o różnicach dzielących klasycyzm Przybylskiego od poglądów Eliota, zarówno Magdalena Heydel, jak i Jean Ward zwracały uwagę na zasadniczy sceptycyzm autora *Cienia jaskółki* względem idei chrześcijańskiej utopii, w której Eliot pokładać miał jedyną nadzieję na zaprowadzenie ładu w duszy współczesnego człowieka. Obie badaczki twierdzą, że w ocenie Przybylskiego postawa autora *Czterech kwartetów* stanowi w tym przypadku „dowód jego duchowej kapitulacji i rezygnacji z samodzielnego poszukiwania muzycznej harmonii współczesnego świata"[269].

> Przybylski, podobnie, jak to czyni Różewicz, ocenia konfesyjny gest Eliota […] jako intelektualną kapitulację, a w efekcie jako klęskę podjętej przez poetę próby stworzenia nowego klasycyzmu czy może raczej jako dobrowolne odstąpienie od poszukiwań. Wynik Eliotowskiego eksperymentu z poszukiwaniem muzycznej harmonii świata – utopia chrześcijańska oparta na wierze w przemianę ludzkich serc i całej

---

[266] Zob. J. Ward, *Eliot na angielskiej scenie krytycznej* [w:] tejże, dz. cyt., s. 13-18.

[267] Według badaczki: „Przybylski i Rymkiewicz na nowo <<sklasycyzowali>> poetę, którego już na ogół" uznawano w krytyce anglojęzycznej za romantyka" (J. Ward, dz. cyt., s. 20).

[268] Idzie tu Przybylski śladem Borowego i Miłosza, dystansującego się w pewnym momencie od Eliota-symbolity.

[269] M. Heydel, dz. cyt., s. 261.

> rzeczywistości – według Przybylskiego nie przydaje się zbytnio polskim poetom powojennym w ich własnych poszukiwaniach. Klimat intelektualny, w którym tworzą, ukształtowany jest bowiem przez poczucie bezsilności wobec relatywizmu historycznego oraz sceptycyzm co do chrześcijańskiej teodycei. Dlatego też ich poszukiwania definicji podstaw klasycznego porządku – choćby z konieczności – cechuje wysoki poziom samodzielności, a ponoszone klęski mają dużą wartość intelektualną, jak że stanowią świadectwo przemyślenia najważniejszych dramatów duchowych połowy wieku[270].

– czytamy w pracy Heydel, która omawia interpretację *Środy popielcowej* zaprezentowaną przez Przybylskiego w pracy *Et in Arcadia ego*. W podobnym tonie wypowiada się na ten temat Ward[271], dodatkowo zwracając uwagę na ewolucję obrazu Eliota we wczesnej twórczości polskiego eseisty. Jak przekonuje badaczka, komentarze do *Środy popielcowej* zamieszczone przez Przybylskiego w artykule *Zagłada Arkadii* (1961) oraz w szkicu *Polska poezja klasyczna po roku 1956* (1964) różnią się od bardziej popularnej interpretacji poematu, która weszła w skład głośnego *Eseju o tęsknotach poetów* (1966). O ile w tekstach wcześniejszych – przekonuje Ward – Eliot przedstawiony został jako poeta wierzący w możliwość dotarcia do chrześcijańskiej arkadii, o tyle praca późniejsza miała przynieść obraz poety, który, choć nadal wierzy „w świetlany koniec dramatu chrześcijańskiego" (zob. EAE 122), jest jednocześnie głęboko rozczarowany kondycją współczesnego Kościoła oraz bezsilnością idei chrześcijańskich wobec problemów cywilizacji XX wieku[272]. Badaczka stanowczo sprzeciwia się drugiej, pesymistycznej interpretacji poematu Eliota, sugerując, że Przybylski odczytuje tekst angielskiego mistrza przez pryzmat własnego zwątpienia i w efekcie przypisuje mu znaczenia, których sam autor w swoim dziele nie zawarł[273].

Tak czy inaczej postawiona w obu monografiach teza, że tradycyjnego chrześcijańskiego światopoglądu Eliota nie można, zdaniem Przybylskiego, w pełni pogodzić z doświadczeniem współczesnego człowieka, jest bez wątpienia słuszna. W artykule z 1964 roku eseista pisał o tym otwarcie, nie cofając sie nawet przed stwierdzeniem, że ufundowana

---

[270] Tamże, s. 175.

[271] „Eliot służy Przybylskiemu pomocą w próbie określenia klasycyzmu we współczesnej poezji polskiej. Rozważania te doprowadzają do wniosku, że w drugiej połowie dwudziestego wieku klasycyzm, jakkolwiek piękny, jest nie do utrzymania. Teodycea chrześcijańska według Przybylskiego zdecydowanie nie może służyć do jego odnowy, ponieważ nie jest zdolna zmienić <<współczesnej wiedzy o tragicznej sytuacji człowieka żyjącego w epoce alienacji>>. Dlatego nastawienie Przybylskiego wobec poety, którego twórczość docenia i podziwia, jednocześnie nacechowane jest głębokim krytycyzmem, aż do odrzucenia." (J. Ward, dz. cyt., s. 84.)

[272] Ward nawiązuje zapewne do następujących słów Przybylskiego: „Wszakże jeśli zwrócić uwagę, że Eliot rozpaczał nad minimalną lub żadną rolą społeczną idei chrześcijańskich we współczesnym świecie, *Popielec* można odczytać jako poemat pesymistyczny. [...] W istocie rzeczy *Popielec* wyraził raczej dramat Eliota, który zaczął sobie zdawać sprawę z antynomii między testamentem Chrystusa, głoszącym totalną deifikację ludzkości, realnymi możliwościami duchowymi współczesnego chrześcijaństwa. [...] Dotychczasowe optymistyczne interpretacje tego poematu zgubiły ó dramat chrześcijanina zrozpaczonego bezsilnością własnej religii." (R. Przybylski, *Et in Arcadia Ego*..., dz. cyt., s. 122-123.)

[273] Zob. J. Ward, dz. cyt., s. 90.

na światopoglądzie religijnym wiara w harmonię świata doprowadziła ostatecznie do klęski klasycystycznego projektu autora *Gerontiona*.

> Eliot uciekł się [...] do rozwiązań tradycyjnych. Schronił się w świecie utopii chrześcijańskiej, która po prostu nie bierze pod uwagę skutków relatywizmu historycznego. Przekonany, że „jakakolwiek koncepcja filozoficzna, odkąd jest wyrażona przez poetę, nie podlega dyskusji, bo jej prawidłowość lub fałsz w pewnym sensie już nie ma znaczenia", przyjął Eliot tezę o harmonii świata wraz z wiarą chrześcijańską. Był to rodzaj kapitulacji intelektualnej, która oczywiście w żadnej mierze nie przyniosła klęski poetyckiej. Są to przecież dwie różne sprawy. Eliot dokonał w końcu wspaniałej odnowy poezji, ale nie zdołał stworzyć nowej formuły klasycyzmu. Po pewnym czasie zrozumiał, że z jego marzeń o nowym klasycyzmie niewiele się ostało, że poeta nowożytny może wyrazić co najwyżej pewne tendencje klasyczne, tzn. pewne złudzenia o ładzie i porządku świata. Miał świadomość, że chrześcijańska harmonia jest już kwestią wiary. Może naturalnie zbawić i ocalić wierzącego. Ale nie zmieni bynajmniej współczesnej wiedzy o tragicznej sytuacji człowieka żyjącego w epoce alienacji. Relatywizmowi historycznemu przeciwstawił filozofię chrześcijańską, która, naturalnie tylko „w pewnym sensie", nie podlega dyskusji[274].

Nawiasem mówiąc, podobne zarzuty eseista formułował w tym samym czasie nie tylko pod adresem Eliota, lecz również względem religijnej utopii wyłaniającej się z wczesnej twórczości Fiodora Dostojewskiego. W opinii eseisty chrześcijańska teodycea zaproponowana w *Zbrodni i karze* jako remedium na moralny i etyczny chaos, będący pokłosiem historycznego relatywizmu, także grzeszyła pewną naiwnością przez co, jak każda próba jednoznacznego i definitywnego rozstrzygnięcia „przeklętych problemów" człowieka, musiała zakończyć się fiaskiem.

> Naturalnie wybierając jakąkolwiek wiarę lub przekonanie, ludzie nie mogą zmienić rzeczywistości historycznej i przekreślić wiedzy, która jest jej nadbudową – czytamy w zakończeniu eseju o Dostojewskim. – Rousseau chciał zbawić człowieka skazując go na dobro, Schopenhauer – skazywał go w takim samym celu na współczucie, Dostojewski – na łaskę uświęcającą. Wszelako ani wybór między Bogiem a rozumem, ani skazanie na ideologię lub utopię nie może ocalić człowieka i nie zdoła odsunąć od niego zagadnień związanych z historycznym rozwojem poznania. Dostojewski przeczuje tę prawdę dopiero w okresie pisania *Idioty*. Zbyt szybko okazało się bowiem, że również i przystań na Świętej Górze, w której szukał schronienia, nawiedzana jest przez „upiory relatywizmu" (DPP, 215).

Prawdą jest, że w klasycystyczny program Przybylskiego, jak zresztą w całość jego dzieła, wpisane jest przekonanie o bezsilności wszelkich (zarówno religijnych jak i świeckich) holistycznych projektów zbawiania ludzkości i zaprowadzania ładu we współczesnym świecie. Trzeba jednak zaważyć, że omawiając problem stosunku polskiego pisarza do Eliota i jego idei, badaczki koncentrują się właściwie wyłącznie na wypowiedziach Przybylskiego z

---

[274] R. Przybylski, *Polska poezja klasyczna...*, dz. cyt., s. 509.

lat sześćdziesiątych, którym, rzeczywiście, towarzyszyła spora doza sceptycyzmu. Nie mogło to pozostać bez wpływu na wnioski sformułowane w obu monografiach. W późniejszych tekstach – pochodzących z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych – eseista zaczyna bowiem nieco inaczej modulować głos i niekiedy sam próbuje odnaleźć spokój w „przystani na Świętej Górze". Gdy w roku 1985 Przybylski omawiał *Mord w katedrze* – dramat Eliota opowiadający o męczeńskiej śmierci Tomasza Becketa, arcybiskupa Canterbury zamordowanego przez rycerzy króla Henryka II – „konfesyjny gest" angielskiego pisarza spotkał się raczej ze zrozumieniem ze strony polskiego eseisty, aniżeli ze sceptyczną wstrzemięźliwością. Sztukę Eliota, której głównym tematem miał być „konflikt między państwem a Kościołem, a ściślej między władzą królewską a hierarchią kościelną" (WL, 197) Przybylski uznał wówczas za „misterium o dwojakim rozumieniu historii, traktowanej z jednej strony jako znak mglisty lub wręcz pusty, z drugiej zaś jako znak ciągłej obecności Bożego planu zbawienia" (WL, 198). Polski pisarz w tych późniejszych tekstach – jak się wydaje – utożsamił się ze stanowiskiem autora *Czterech kwartetów*, który przedkładał porządek wieczny ponad doczesne prawa historii. Myśl religijna Przybylskiego daleka jest jednak od jasnej harmonijności. Pełna dysonansów i nieusuwalnych aporii, po chwilach epifanicznych olśnień i – zdawałoby się – niewzruszonej pewności, na powrót wpada w zwątpienie. Zawiłościom religijnych rozważań autora *Baśni zimowej* poświęcam trzeci rozdział pracy. W tym miejscu zaznaczę jedynie, że choć, rzeczywiście, Przybylski obstawał przy przekonaniu, że chrześcijaństwo nie jest już w stanie przywrócić dawnego ładu w „zdemuzykalizowanej" i laicyzującej się Europie, pozostawał zgodny z Eliotem co do tego, iż Pismo Święte stanowi najistotniejszy i najtrwalszy fundament kultury, cywilizacji i etyki świata śródziemnomorskiego[275], a także przestrzeń poszukiwania harmonii – polegającego na zadawaniu pytań, a nie na trzymaniu się gotowych odpowiedzi – w wymiarze indywidualnego doświadczenia człowieka.

Magdalena Heydel i Jean Ward zgadzają się w jeszcze jednej kwestii. Obie badaczki zwracają uwagę na fakt, iż klasycystyczne programy polskiego krytyka i angielskiego poety powstawały w innej atmosferze intelektualnej oraz zostały ukształtowane przez odmienne doświadczenia historyczne. Autorki podkreślają, że za pesymistyczny ton klasycyzmu Przybylskiego (różniący się od zasadniczo pozytywnej wizji Eliota) odpowiada polskie, czy nawet – jak powie angielska badaczka – wschodnioeuropejskie doświadczenie II wojny

[275] Pogląd ten Eliot wyłożył z całą mocą w odczycie *Jedność kultury europejskiej* wygłoszonym w niemieckim radiu w roku 1946. (T. S. Eliot, *Jedność kultury europejskiej* [w:] tegoż, *Kto to jest klasyk...*, dz. cyt., s. 249-264.)

światowej oraz politycznego i kulturowego terroru lat powojennych. Eliotowska nadzieja na chrześcijański ład nie mogła bowiem, zdaniem Przybylskiego, zostać podjęta przez polskich klasyków żyjących po „epoce pieców".

> Neoklasycy polscy po roku 1956 nie mogli wrócić do epoki sprzed „demuzykalizacji świata", wiedzieli bowiem, że „współczesne doświadczenie historyczne nie mieści się w tradycyjnych formułach umysłowości śródziemnomorskiej". Częściowo jest to wynik panującego filozoficznego klimatu materialistycznego neoheglizmu, lecz Przybylski upatruje źródło ich nastawienia przede wszystkim w polskim doświadczeniu wojny. Dla współczesnego człowieka, pisze autor, Ciemna Noc Duszy opisana przez św. Jana od Krzyża, do którego Eliot odwołuje się w *Środzie popielcowej*, to nie żadne podniosłe mistyczne doznanie, lecz – Oświęcim[276].

– dowodzi Ward, przywołując sformułowania polskiego eseisty. Przypuszczenia badaczek znajdują potwierdzenie w wypowiedziach samego Przybylskiego. W szkicu *Polska poezja klasyczna po roku 1956* czytamy:

> Wychowani w kręgu materialistycznego neoheglizmu, który relatywizm doprowadził do ostatecznych skrajności i który – co ważniejsze – skrajności te wprowadził w życie, nie chcą i nie mogą cofnąć się do epoki sprzed „demuzykalizacji" świata. Charakterystyczne, że Eliot przeszedł przez łagodny, „obłaskawiony" idealistyczny neoheglizm F.H. Bradleya. W końcu „nieoswojony" heglizm zniszczyłby harmonijny różany ogród Najświętszej Marii Panny. Klimat intelektualny III Rzeczypospolitej nie sprzyjał hodowaniu złudzeń, które pozwoliłyby osiągnąć harmonię klasyczną w końcu tak łatwym kosztem. Lekcja Eliota jest więc dla polskich klasyków „w pewnym sensie" bezużyteczna[277].

Być może właśnie w tej odmienności doświadczenia mieszkańców Polski i zachodniej Europy należałoby szukać przyczyny większego niż Eliota wpływu na klasycystyczny program Przybylskiego rosyjskich akmeistów, zwłaszcza Osipa Mandelsztama jako obywatela tej części Europy, której dwudziestowieczny los naznaczały podobne rozterki historyczne, polityczne i egzystencjalne.

3.5.2 Wobec Osipa Mandelsztama

Nie będzie chyba przesadą stwierdzenie, że twórczość i myśl Mandelsztama zajmują w eseistyce Przybylskiego miejsce szczególne, nieporównywalne z dziełem żadnego innego autora. Nie ma drugiego poety, którego pismom eseista poświęciłby tak wiele uwagi lub darzyłby podobną fascynacją, podziwem i szacunkiem. Zainteresowanie Mandelsztamem nie traci na sile przez wszystkie lata długiej, liczącej bez mała pół wieku, eseistycznej aktywności Przybylskiego. Autor *Krzemieńca* nigdy nie sformułował także – o ile mi wiadomo – żadnej

[276] J. Ward, dz. cyt., s. 82.
[277] R. Przybylski, *Polska poezja klasyczna...*, dz. cyt., s. 509.

negatywnej uwagi na temat Mandelsztamowskich wierszy i idei, wypowiadając się o autorze *Kamienia* wyłącznie w afirmatywnym tonie[278].

Dwie spośród swoich książek Przybylski poświęcił w całości rosyjskiemu akmeiście. Pierwszą z nich jest opublikowana w 1980 roku nakładem paryskiego wydawnictwa Libella monografia zatytułowana *Wdzięczny gość Boga. Esej o poezji Osipa Mandelsztama*. To wnikliwe studium o charakterze przeglądowym, będące efektem wieloletnich studiów nad twórczością autora *Zeszytów woroneskich*, po dziś dzień pozostaje kanonicznym tekstem dla miłośników i badaczy twórczości Osipa Emiljewicza. Przybylski wyszczególnia tu i omawia najistotniejsze problemy i tematy twórczości Mandelsztama, kreśląc portret autora *Kamienia* nie tylko jako natchnionego poety, lecz również przenikliwego myśliciela i krytyka przejętego problemami literatury, kultury oraz filozofii. Mandelsztam w monografii Przybylskiego to przede wszystkim dziedzic klasycznych wartości w kulturze europejskiej, wielki adwersarz (ale i wychowanek) rosyjskiego symbolizmu, wyznawca nominalizmu rozmiłowany w pięknie materialnego świata, rosyjski okcydentalista, silnie przywiązany do tradycji śródziemnomorskiej oraz nawołujący do twórczego czerpania z dziedzictwa antycznego

Ponad trzydzieści lat po ukazaniu się eseju *Wdzięczny gość Boga* Przybylski opublikował pracę *Odwieczna Rosja. Mandelsztam w roku 1917*. Opowieść o emocjach i przemyśleniach, jakie towarzyszyły autorowi *Kamienia* w okresie pomiędzy dwiema wielkimi rewolucjami – lutową i październikową – Przybylski osnuł wokół siedmiu wierszy powstałych w tym właśnie czasie. Lektura tych tekstów pozwoliła eseiście zarysować sylwetkę Mandelsztama jako bacznego obserwatora społeczno-politycznego życia Rosji wstrząsanej krwawymi wydarzeniami 1917 roku.

Komentarze do wierszy akmeisty pojawiają się także w innych pracach Przybylskiego. Esej *Et in Arcadia ego* otwiera dobrze znana, obszerna interpretacja wiersza *Wśród wzgórz Pierii kamiennej i gołej...* (*На каменных отрогах Пиэрии...*). Zastanawiając się nad funkcją, jaką dziedzictwo antyczne pełni w liryce rosyjskiego poety, Przybylski doszedł do następującego wniosku:

---

[278] Zdaje się, że jedyną konwersacyjną uwagą sformułowaną przez Przybylskiego pod adresem twórczości Mandelsztama, jest wyznanie eseisty, że nie rozumie zauroczenia rosyjskiego poety Soborem św. Izaaka. Przybylski dostrzegał bowiem w tej petersburskiej świątyni jedynie „arcydzieło kompilacji i grubiaństwa". (Zob. R. Przybylski, *Wdzięczny gość Boga...*, dz. cyt., s. 91)

> Mandelsztam miał świadomość, że funkcja kulturotwórcza antyku musi ulec gwałtownej przemianie, jeśli dziedzictwo helleńskie ma być w ogóle obecne w literaturze wieku XX. Wiedział, że historycyzm i funkcjonalizm stał się nieodzownym warunkiem nowoczesnego odczytania tradycji klasycznej (EAE, 23).

Wykorzystany w liryku z tomu *Tristia* stary śródziemnomorski topos Wysp Szczęśliwych został przepuszczony przez filtr współczesnej świadomości historycznej. Nie stanowi zatem wyrazu parnasistowskiego marzenia o pejzażu idealnym, o nieskażonym pięknie aleksandryjskiej bukolicznej arkadii, lecz zapis zrozumiałej tęsknoty za spokojem, bezpieczeństwem i chlebem, tęsknoty zrodzonej w sercu człowieka udręczonego okrucieństwem historii[279].

Lirykom Mandelsztama poświęcony jest także jeden ze szkiców składających się na zbiór *Mityczna przestrzeń naszych uczuć*. Przybylski omawia w nim dwa wiersze pochodzące z tomu *Tristia* – zaczynające się od słów *Weź ku radości, proszę, weź z mych dłoni...* (*Возьми на радость из моих ладоней...*) oraz *Za grzech, żem poniechał twych rąk, i dlatego, że solą...*(*За то, что я руки твои не сумел удержать...*) – będące zapisem krótkiego, lecz żarliwego uczucia rosyjskiego poety do aktorki i malarki Olgi Nikołajewny Arbieniny. W opinii Przybylskiego, wykorzystując topikę antyczną i wydarzenia z legendarnych dziejów starożytnej Grecji do poetyckiego opisu własnych miłosnych dylematów, Osip Emiljewicz usytuował je w porządku mitycznym, nadając im rangę trwałych, odwiecznych rozterek.

Zainteresowanie Przybylskiego Mandelsztamem nie zaowocowało wyłącznie monograficznymi ujęciami twórczości rosyjskiego poety. Autor *Ogrodów romantyków* jest także jednym z najważniejszych tłumaczy twórczości tego autora. Od lat sześćdziesiątych eseista przewoził do Polski teksty Mandelsztama, którego twórczość była objęta wówczas w Związku Radzieckim ścisłą cenzurą. Tłumaczył je, opracowywał, zabiegał o ich wydanie. Przekładowa i edytorska praca Przybylskiego miała niebagatelne znaczenie dla rozpowszechnienia i recepcji twórczości autora *Kamienia* w kraju. Dzięki staraniom badacza do rąk polskich czytelników trafiły tłumaczenia i krytyczne opracowania takich dzieł Mandelsztama jak wybór szkiców literackich *Słowo i kultura* (Czytelnik, 1972), zbierający najważniejsze programowe teksty poety, tom prozatorski *Zgiełk czasu* (Czytelnik, 1994) czy zbiór esejów zatytułowany *Podróż do Armenii* (Sic!, 2004), będący owocem wyprawy na Kaukaz, w którą poeta wyruszył wraz z żoną na początku lat trzydziestych XX wieku. Ponadto w roku 1971 Państwowy Instytut Wydawniczy ogłosił wybór wierszy Mandelsztama (*Poezje*) sporządzony i opracowany przez Przybylskiego oraz poprzedzony wstępem jego

[279] Wiersz został napisany w 1919 roku w Kijowie.

autorstwa. W 1997 rok publikacja doczekała się drugiego wydania: zmienionego i rozszerzonego.

Wiele lat spędzonych na lekturze tekstów Mandelsztama, na namyśle nad nimi, tłumaczeniu ich i interpretowaniu, nie pozostało bez wpływu na autorskie teksty Przybylskiego. W eseistyce warszawskiego autora odnaleźć można cały szereg wątków, spostrzeżeń czy nawet sformułowań, których Mandelsztamowski rodowód wydaje się bezdyskusyjny. Myślenie Przybylskiego podszyte jest Mandelsztamem. W tym przypadku nie powinno się jednak, jak sądzę, mówić wtórności, czy epigońtwie polskiego eseisty względem autora *Tristiów*. Mamy tu raczej do czynienia z rzeczywistym zrozumieniem i, by tak rzec, pokrewieństwem dusz i intelektów, z głęboko hermeneutyczną relacją, w której głos poety i tłumacza nakładają się na siebie, wiążą w ścisły splot, w którym pewne idee i terminy stają się współwłasnymi obydwu twórcom. Polski Mandelsztam to przecież w dużej mierze Mandelsztam przeczytany przez Przybylskiego, natchnionego badacza-wizjonera, który jednak szczerze szanował głos poety i dokładał wszelkich starań, aby go nie zniekształcić, ani nie zagłuszyć. Świadczą o tym chociażby wyznania poczynione przez eseistę w przedmowie do tomu *Słowo i kultura*. Dowiadujemy się z nich, że przekład szkiców Mandelsztama – napisanych językiem niestroniącym od metaforycznych, obrazowych sformułowań – nastręczał Przybylskiemu trudności, był męczący i uciążliwy.

> Musiałem zaniechać przekładu dosłownego, – wyjaśnia tłumacz *Słowa i kultury* – ponieważ dosłowne odpowiedniki traciły sens. W niektórych wypadkach mogłem przyjąć tylko jedną metodę: starać się zrozumieć zdanie rosyjskie i następnie napisać je po polsku. Ta metoda, aczkolwiek nieunikniona, ociera się oczywiście o interpretację. Ale na to nie można nic poradzić – w wielu miejscach przekład musi być interpretacją. Każdy tekst filozoficzny, każdy tekst humanistyki rozumiejącej może być przyswojony tylko w ten sposób. Pocieszam się, że wieloletnie obcowanie z twórczością Mandelsztama, znajomość ludzi, którzy przez wiele lat myśleli z nim codziennie i wspólnie, szacunek i miłość, jakie żywię dla tej niezwykłej osobowości, uchroniły mnie przed dowolnością przy odczytywaniu tekstu[280].

Jak już wspominałam, badając twórczość autora *Tristiów*, Przybylski nawiązał kontakt z osobami z bliskiego otoczenia pisarza. Znał osobiście poetkę Annę Achmatową, przyjaciółkę Mandelsztama i współtwórczynię grupy akmeistów. Przede wszystkim jednak eseista przez wiele lat przyjaźnił się z wdową po autorze *Zgiełku czasu*, pisarką, a także propagatorką i „kuratorką" twórczości swojego męża – Nadieżdą Mandelsztam. Przybylski kilkakrotnie odwiedzał ją w ZSRR. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych przyjaciele wymieniali

[280] R. Przybylski, *Od tłumacza* [w:] O. Mandelsztam, *Słowo i kultura*..., dz. cyt., s. 7.

też listy, wysyłając je pocztą (przez co znaczna część ich korespondencji zaginęła przechwycona przez cenzorów) oraz przekazując zaufanym znajomym podróżującym pomiędzy Polską i Związkiem Radzieckim[281]. Autor *Odwiecznej Rosji* przetłumaczył ponadto tom prozatorski Nadieżdy Jakowlewny zatytułowany *Mozart i Salieri* oraz doprowadził do jego wydania w roku 2000. Oprócz wspomnieniowych szkiców autorki w skład zbioru weszły niepublikowane wcześniej zdjęcia oraz listy, skierowane zarówno do Osipa Emiljewicza, jak i do Przybylskiego. Poświadczają one bliską i serdeczną relację łączącą pisarkę i uczonego. Dzięki tym kontaktom Przybylski, analizując zawiłości poezji i myśli Mandelsztama, miał możliwość konsultowania swoich przemyśleń niemalże u źródeł, zwracania się z prośbą o radę do osób, które doskonale znały i rozumiały poetę. Zapewne również ze względu na tę istotną wartość źródłową prace Przybylskiego dotyczące Mandelsztama cenione są za rzetelność i wiarygodność sądów.

Co zatem autor *Odwiecznej Rosji* zawdzięcza akmeiście? Co łączy obydwu twórców? Można wyróżnić wiele obszarów, w których koncepcje polskiego eseisty i rosyjskiego poety wyraźnie zbliżają się do siebie, a nawet całkowicie się pokrywają. Jednym głosem autorzy przemawiają chociażby w kwestiach dotyczących roli tradycji antycznej. Zgodnie zakładają, że dziedzictwo starożytne – jeżeli ma przetrwać i pozostać żywym elementem dwudziestowiecznej kultury – musi zostać ujrzane na nowo: w świetle historycznego relatywizmu. Zarówno Przybylski, jak i Mandelsztam widzieli też w wielkiej poezji owoc współdziałania wyobraźni i wykształcenia, spontanicznego natchnienia oraz rzemieślniczej pracy[282]. Obydwaj twierdzili również, że język poetycki powinien dążyć ku obiektywnemu opisowi rzeczywistości i dawać wyraz uniwersalnemu doświadczeniu człowieka, a co za tym idzie, wzywali do troski o kulturotwórczy aspekt sztuki słowa. Wszystkie te wątki są jednak w mniejszym lub większym stopniu wspólne wielu odmianom nowoczesnego klasycyzmu, dlatego też chciałabym poświęcić uwagę innemu zagadnieniu, które wydaje mi się znacznie bardziej istotne.

Chodzi o pewien szczególny – pełen szacunku i czułości – stosunek do bytu, uwrażliwienie na egzystencjalny konkret i materialne piękno świata, łączący klasycyzm Przybylskiego z akmeizmem Mandelsztama. Źródłem podzielanej przez obydwu autorów afirmatywnej

---

[281] Zob. N. Mandelsztam, *Mozart i Salieri...*, dz. cyt., s. 163.

[282] Poglądy Mandelsztama dotyczące roli natchnienia i pracy w procesie twórczym szeroko opisała Nadieżda Mandelsztam w eseju *Mozart i Salieri*. Zgodnie z zapewnieniami autorki Mandelsztam był przekonany, że w każdym wielkim poecie tkwi zarówno pierwiastek mozartowski (uosabiający spontaniczny talent, olśnienie), jak i salierański (odnoszący się do pracowitości). Zob. N. Mandelsztam, *Mozart i Salieri* [w:] tejże, *Mozart i Salieri...*, dz. cyt., s. 17-81.

postawy względem rzeczywistości oraz ich poglądów dotyczących sposobu poetyckiej reprezentacji tego, co istnieje jest wyraźny sprzeciw wobec symbolizmu. W rozważaniach Przybylskiego nad dziełem Mandelsztama najsilniej wyeksponowany zostaje problemem sporu Mandelsztama z symbolizmem, wiedzionego przez rosyjskiego poetę w wierszach i wypowiedziach programowych pochodzących z wcześniejszego okresu twórczości poety. Ciekawą propozycję periodyzacji dzieła Mandelsztama pod względem podejmowanej przez pisarza tematyki przedstawiła Agata Stankowska, pisząc o stosunku Czesława Miłosza do poezji i myśli autora *Kamienia*[283]. Badaczka przekonuje, że wraz z upływem czasu w twórczości Mandelsztama doszło do znamiennego przesunięcia akcentów z problemów dotyczących, najkrócej rzecz ujmując, kulturowej funkcji sztuki słowa, będącego miejscem spotkania tego, co materialne i metafizyczne, ku kwestiom natury estetycznej, czysto poetyckiej: krystalograficznej budowy wiersza oraz autoteliczności i samowystarczalności lirycznej formy. Przyczyną tej zmiany miały być – jak dowodzi autorka – dramatyczne wydarzenia w biografii poety, który wyniszczany psychicznie i fizycznie przez kolejne okrucieństwa stalinowskiego terroru – przesłuchania, aresztowania, zsyłki do obozów pracy – zaczął poszukiwać schronienia, ładu i utraconej wolności w harmonii poetyckiej formy: „rządzącej się własnymi prawami, swoiście wsobnej i dlatego niepodległej"[284]. Miłosz, który postrzegał swoją misję poetycką przede wszystkim jako walkę o ocalenie – człowieka, słowa i kultury – w oczywisty sposób bliski był „wczesnemu" Mandelsztamowi, wyraźnie zaś dystansował się względem Mandelsztama „późnego" – milcząc na temat jego przejmujących woroneskich wierszy, w końcu zaś – publikując głośny i jawnie krytyczny komentarz do Mandelsztamowskiej *Ody do Stalina*. Nie bez powodu przywołuję tę ciekawą i przekonującą diagnozę ambiwalentnego stosunku Miłosza względem dzieła autora *Słowa i kultury*. Wydaje się bowiem, że z podobną sytuacją mamy do czynienia także w przypadku Przybylskiego. Zaznaczmy jednak od razu – podobną w pewnym tylko zakresie, jako że w pismach warszawskiego uczonego nie odnajdziemy nawet cienia wyrażonej wprost niechęci względem późnych tekstów rosyjskiego poety, ani, tym bardziej, prób moralnego osądu jego stalinowskich strof skreślonych w Woroneżu z nadzieją na uratowanie życia. Faktem jest jednak, że pojawiający się coraz częściej w twórczości Mandelsztama z lat trzydziestych temat zagłady podmiotu – niemego, pozbawionego zdolności nazywania, wydanego na pastwę historii – w esejach autora *Krzemieńca* nie zostaje podjęty w ogóle. Mandelsztam

[283] A. Stankowska, *Czesław Miłosz i Osip Mandelsztam o słowie i kulturze. Spotkania* oraz *rozejścia* [w:] tejże, *„żeby nie widzieć oczu zapatrzonych w nic". O twórczości Czesława Miłosza*, Poznań 2013, s. 234-258.
[284] Tamże, s. 255.

Przybylskiego to przede wszystkim Mandelsztam z akmeistycznego, jaśniejszego okresu swojej twórczości: poeta wierzący w kulturową moc słowa i w ciągłość śródziemnomorskiej tradycji, doświadczający epifanijnego zachwytu nad istnieniem rzeczy oraz formułujący swój poetycko-filozoficzny program w sporze z symbolistami. Przytoczę główne założenia tej polemiki, ponieważ wiele wskazuje na to, że to właśnie antysymbolistyczne wątki twórczości autora *Zeszytów woroneskich* wywarły najbardziej znaczący wpływ na eseistykę Przybylskiego. Mogło też być nieco inaczej. Być może pokrewny stosunek do symbolizmu sprawił, że Przybylski zdecydował się obdarzyć szczególną uwagą ten konkretny korpus tekstów poetyckich i krytycznych Mandelsztama. Trudno bowiem oprzeć się wrażeniu, że rekonstruując literacko-filozoficzne manifesty akmeistów oraz śledząc metapoetyckie rozważania autora *Słowa i kultury,* eseista pośrednio daje wyraz własnym przekonaniom.

W jednym z ośmiu szkiców składających się na zbiór *Wdzięczny gość Boga* (mam tutaj na myśli rozdział zatytułowany *Hellenizm jako system*) Przybylski ukazuje złożoność i wielowątkowość sporu akmeistów z symbolistami, który miał wykraczać daleko poza refleksję nad konkretnym nurtem w sztuce, czy określoną dykcją poetycką. Badacz przekonuje, że stawką w owej polemice był nie tylko kształt poezji, lecz również rozumienie „struktury ludzkiego bytu" (WGB, 53). Rzeczona polemika była w istocie starciem nie tyle przeciwstawnych poetyk, ile odmiennych wizji świata: nominalistycznej i platonizującej. Akmeiści – jako wyznawcy nominalizmu – szczególną czułością i szacunkiem obdarzać mieli poszczególne elementy świata fizycznego. Wychwalali materialny wymiar ludzkiego życia, przeczuwając jednocześnie wyższe, metafizyczne znaczenie istnienia rzeczy. W eseju *Świt akmeizmu* Mandelsztam pouczał: „kochajcie istnienie rzeczy bardziej niż samą rzecz, a swój byt – bardziej niż samych siebie"[285]. Dlatego też uwaga poety kierowała się ku temu, co istnieje, jednocześnie poświadczając bycie bytu. Przybylski twierdził, że w konsekwencji akt poetycki, przyrównywany często przez rosyjskiego poetę do czynności budowania – pracy z realnym, stawiającym opór materiałem: kamieniem-słowem i szlifowaniem go przez myśl – był wyrazem miłości do życia, pochwałą świata oraz protestem „przeciw pustce i niebytowi"[286].

> Tworzenie [...] – czytamy w monografii Przybylskiego – jest afirmacją życia, akceptacją materialnego świata, radosnym odczuciem rzeczy. Dlatego Mandelsztam uciekał od abstrakcji, która jest wyrazem lęku przed trójwymiarowym i namacalnym światem. Wiązał swą sztukę z życiem, z ziemią. Jego uporczywe

[285] O. Mandelsztam, *Słowo i kultura...*, dz. cyt., s. 184.
[286] Zob. tamże.

trzymanie się metrów klasycznych w wersyfikacji było również wyrazem akmeistycznego uwielbienia życia (WGB, 69).

W przypadku platonizujących symbolistów rzecz miała się odwrotnie. Polski eseista zapewnia, że reprezentanci tego nurtu poezji rosyjskiej traktowali elementy rzeczywistości fizycznej jako ze wszech miar niedoskonałe odblaski przedmiotów idealnych, skrywających się gdzieś w noumenalnych zaświatach. W szkicach Przybylskiego odnajdziemy wiele fragmentów ilustrujących antynomię postaw akmeistów i symbolistów. Przytoczmy dwa spośród nich:

Rosyjski symbolista jeśli nawet głosił miłość do materialnej rzeczywistości, jak na przykład Wiaczesław Iwanow, nie lubił istnienia rzeczy. Rzecz przemijała i była tylko „podobieństwem" czegoś istotniejszego. W końcu ziemskie życie uważał tylko za wygnanie z noumenalnego raju. Ciągle dziwił się nędzy trójwymiarowego świata. I bardzo często, zbyt często płakał nad ograniczeniem, które zawdzięczamy zmysłom (WGB, 55).

Jak najprawdziwszy Hellen, Mandelsztam nie tęsknił do zaświatów. Kochał świat rozpoznawalny przy pomocy pięciu zmysłów. Mąż nie powinien bowiem wróżyć jak wygląda Ereb. Ma swój trójwymiarowy świat i to powinno mu wystarczyć. Reszta jest tajemnicą. Kto uważa, że prawdziwe życie zaczyna się poza zmysłowym światem, jest właściwie samobójcą. Rosyjski symbolizm to zbiorowe samobójstwo (WGB, 52).

Zarówno dla autora *Tristiów*, jak i dla jego tłumacza postawa symbolistów świadczyła o braku szacunku wobec bytu i niedostrzeganiu sakralnego statusu materii. Była także dowodem niezrozumienia istoty ludzkiej kondycji, ujmowanej w formule głoszącej, że człowiek to „myślące ciało"[287]. W eseju *Wdzięczny gość Boga* Przybylski przekonywał, że:

[s]ymbolista kochał wymyślone „ja" pozacielesne; roztkliwiał się nad „duchem" czy „duszą". Nie cenił własnej osoby, ponieważ „ja" nie było dla niego „myślącym ciałem". Akmeista zaś uważał, że byt człowieka poprzedza „ja", toteż pamiętał o swojej osobie i zapominał o swoim „ja" (WGB, 55).

„Myślące ciało", formuła wyczytana w jednym z liryków autora *Tristiów*, jest chyba ulubioną Mandelsztamowską frazą Przybylskiego. Trudno zliczyć, ile razy powraca ona w twórczości autora *Krzemieńca*. A powraca z reguły wówczas, gdy eseista pragnie scharakteryzować bliską mu filozofię podmiotu, zakładającą, że człowiek, osoba, to psychofizyczna jednia: „ja" ukształtowane w równej mierze przez element psychiczny i somatyczny – przez zmysłowe doznawanie świata i intelektualną kontemplację, która, co

[287] Zob. O. Mandelsztam, [*Nie motylem mączystym i białym…*/ *Не мучнистой бабочкою белой…*], tłum. S. Barańczak [w:] tegoż, *Poezje*, wybór, red. i posł. M. Leśniewska, Kraków 1984, s. 435.

istotne, rodzi się w ciele i nie może trwać poza nim. Dyskutując z Marią Janion Przybylski podkreślał z mocą:

> [W]ydaje mi się – i to jest podstawowe założenie – że nie ma myśli bez ciała, rozumiesz? [...] Jest człowiek! I dlatego posługuję się od świętej pamięci wspaniałym sformułowaniem Mandelsztama „myślące ciało". To jest dla mnie prawdziwa antropologia. A nie jakieś neoplatońskie brednie, które przyjęło chrześcijaństwo[288].

Koncepcja podmiotu, którą Mandelsztam przeciwstawiać miał wyobrażeniom niechętnych ciału i światu symbolistów, służyła Przybylskiemu za oręż ilekroć sam wyruszał w bój przeciwko rozmaitym antropologicznym koncepcjom ufundowanym na wierze w psychofizyczny dualizm czy mającym w niełasce ludzką cielesność. Dla przykładu: w Mandelsztamowskim „myślącym ciele" eseista dostrzegał antytezę filozofii człowieka uprawianej przez gnostyków, wczesnochrześcijańskich mnichów-ascetów, romantyków, czy francuski dwudziestowieczny klasycyzm spod znaku Paula Valéry'ego. Idea ta miała także, zdaniem Przybylskiego, przeciwstawiać się antropologicznej myśli leżącej u podstaw tej części dwudziestowiecznej sztuki, w której zdeformowane i okaleczone ludzkie ciało manifestuje głęboki kryzysu podmiotu, świadcząc o upadku dotychczasowych wyobrażeń o człowieczeństwie na skutek traumatycznych, dehumanizujących doświadczeń II wojny światowej.

Kolejną z konsekwencji sporu akmeistów z symbolistami było – jak dalej wskazuje Przybylski – odmienne rozumienie symbolu przez obydwie grupy poetyckie. Dla akmeistów symbol nie był „znakiem Platońskiej idei czy pojęcia ogólnego", lecz „znakiem, który wchłonął w siebie doświadczenia, jakie kolejne generacje historyczne przeżyły ze światem rzeczy" (WGB, 38). Pośredniczył zatem nie, jak u symbolistów, pomiędzy rzeczywistością fenomenów i światem noumenalnym, lecz między ludźmi – miał więc znaczenie egzystencjalne i kulturowe.

> Mandelsztamowi nie zależało na dotarciu do istoty rzeczy wyrażonej pośrednio przez symbol. Pragnął otoczyć człowieka symbolami-słowami, w których zamknięte jest historyczne doświadczenie człowieka. Poezja, wypełniona takimi symbolami, aczkolwiek stworzona przez jednego człowieka ograniczonego czasem historycznym, jest jak potężna fuga wykonana na organach „ożywianych oddechem wszystkich stuleci"[289].

– czytamy w *Uwagach o poezji Mandelsztama*. Rekonstruując przemyślenia autora *Kamienia*, Przybylski tłumaczy, że symbole, zawierając w sobie skondensowane doświadczenie

---

[288] *Każdy mówi drugiemu, że nie jest Bogiem...*, dz. cyt., s. 36.
[289] R. Przybylski, *Uwagi o poezji Mandelsztama...*, dz. cyt., s. 12.

historyczne ludzi kręgu cywilizacji śródziemnomorskiej, przypominają przedmioty otaczające człowieka w jego codziennym życiu – znajome, oswojone, czekające na to, aby się nimi posłużyć. Kultura, „wspólny dom żywych i umarłych" (WGB, 59) – Mandelsztam i jego monografista zdają się mówić jednogłośnie – to przestrzeń dialogu, w której pomimo upływu czasu ludzie mogą porozumiewać się ze sobą dzięki powszechnie znanym i zrozumiałym symbolom. Wiersz powinien być zatem utkany przede wszystkim ze „słów-symboli" (WGB, 112), które niosą w sobie egzystencjalną i kulturową wiedzę wielu pokoleń. Takie rozumienie symbolu Przybylski łączył z Bergsonizmem.

> [g]dy mówimy „liść palmowy" słyszymy jednocześnie „Hosanna!" Dym z komina ojcowskiego domu, jeśli ktoś jeszcze taki skarb posiada, przywołuje na myśl drżenie powracającego do Itaki Odyseusza. Kiedy piszą „miód i mleko", rozpościerają nad nami spokój i dostatek. Kiedy mówią „jaskółka", sprowadzają niepokój i tajemnicę. W toku doświadczeń historycznych, w toku tworzenia kultury – twierdził Mandelsztam – nazwy zostały przekształcone w symbole. Wszystko, co otacza człowieka, ma walor symboliczny[290].

Słowo poetyckie, którego podwójną naturę tak trafnie uchwycił Przybylski, pozwala poecie nie tylko opowiedzieć o indywidualnym, jednostkowym przeżyciu, ukazać jego wyjątkowość i niepowtarzalność, lecz również wpisać je w plan uniwersalnej kondycji ludzkiej.

Mandelsztamowska niechęć do symbolizmu, powtórzmy, rozgrywa się zatem w kilku planach. Jest wyrazem żarliwej obrony bytu, rehabilitacji materialnego świata i ludzkiej fizyczności. Wspiera się na przekonaniu, iż poezja winna wiązać się z rzeczywistością, ponieważ podstawową powinnością sztuki słowa pozostaje kontemplacja „istnienia rzeczy" oraz opisywanie ich zgodnie z zasadą tożsamości, która – jak pouczał Przybylski – „nie wyklucza a, przeciwnie, implikuje religijne odczucie świata" (WGB, 56). W końcu – daje wyraz opinii, że słowo poetyckie (tak samo jak symbol) powinno być narzędziem budowania śródziemnomorskiej wspólnoty komunikacyjnej, nie zaś poszukiwania nowych znaczeń, ani, jak u futurystów, stwarzania nowych elementów autonomicznej poetyckiej rzeczywistości. Wyraźne echa wszystkich tych Mandelsztamowskich koncepcji usłyszeć możemy w eseistyce Przybylskiego. Autor *Wtajemniczenia w los*, podobnie jak rosyjski poeta był „wdzięcznym gościem Boga", znającym wartość życia i kochającym świat, pomimo niesprawiedliwości wyroków losu i okrucieństw historii.

Literackie, czy – może należałoby ująć rzecz szerzej – humanistyczne programy Mandelsztama i Przybylskiego łączy wreszcie to, że powstawały one w cieniu totalitaryzmu.

---

[290] Tamże, s. 11-12.

Lata poetyckiej i krytycznej aktywności autora *Podróży do Armenii* (1910-1938) przypadają na czasy rozwoju i krwawego triumfu radzieckiego komunizmu – dyktatury, za przeciwstawienie się której poeta zapłacił życiem. Czesław Miłosz pisał, że w polskiej świadomości czytelniczej utrwaliła się legenda Mandelsztama, jako „męczennika za wolność ducha", autora, który stał się ofiarą reżimu[291]. Do takiego obrazu przyczyniły się także przekłady Stanisława Barańczaka, który – w odróżnieniu od Przybylskiego – zajmował się przede wszystkim późną twórczością Mandelsztama; tłumaczył wiersze pochodzące z okresu woroneskiego, a także z lat 1930-1933[292]. Anna Legeżyńska przekonywała, że „Mandelsztam czytany przez Barańczaka to przede wszystkim »poeta osaczony«, bytujący w przestrzeni u c i e c z k i przed przemocą, rozwijający motyw z a t a j e n i a słowa-świadectwa"[293]. Klasycystyczne manifesty Przybylskiego powstawały w czasach znacznie spokojniejszych, lecz również naznaczonych polityczną opresją i niepokojem. Eseista pisał je w latach sześćdziesiątych, siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku, obserwując społeczne lęki i bunty wywoływane nadużyciami władz PRL. Nie mniej ważne, iż w tekstach autora *Homilii na Ewangelię Dzieciństwa* stale obecna jest pamięć koszmaru lat wojennych – okrucieństw i zbrodni hitlerowskiego i stalinowskiego totalitaryzmu. Właśnie owo bezpośrednie świadectwo rozpadania się znanego i oswojonego świata w zetknięciu z realną przemocą nowego politycznego porządku sprawia, że apele Przybylskiego i Mandelsztama o „obronę języka przodków" (TJK, 19) czy walkę z „wrogami słowa"[294] brzmią szczególnie dramatycznie oraz nabierają wyraźnie egzystencjalnego, pragmatycznego znaczenia. Wydaje się, że to właśnie ów historyczno-polityczny kontekst wyraźnie zbliża koncepcje obu autorów i jednocześnie odróżnia je od innych, alternatywnych teorii nowoczesnego klasycyzmu.

3.5.3 Wobec Paula Valéry'ego

Na koniec należałoby również krótko wspomnieć o stosunku Przybylskiego do trzeciego spośród „ojców" nowoczesnego klasycyzmu – Paula Valéry'ego. Autor *Wtajemniczenia w los* doceniał wagę twórczości francuskiego poety. Wśród „najwyższych osiągnięć dwudziestowiecznej myśli literackiej" – obok twórczości krytycznej Osipa Mandelsztama, T. S. Eliota oraz Thomasa Manna – eseista wymienia właśnie szkice

---

[291] Zob. C. Miłosz, *Komentarz do „Ody do Stalina" Osipa Mandelsztama*, „NaGłos" 1996, nr 22, s. 77-83.
[292] Szerzej na ten temat pisze Dariusz Pawelec w artykule *Mandelsztam Stanisława Barańczaka* [w:] *Obraz Rosji w literaturze polskiej XX wieku*, red. A. Jarzyna, Z. Kopeć i M. Jaworski, Poznań 2014, s. 127-139.
[293] A. Legeżyńska, *Tłumacz i jego kompetencje autorskie. Na materiale powojennych tłumaczeń z A. Puszkina, W. Majakowskiego, I. Kryłowa i A. Błoka*, Warszawa 1999, s. 230.
[294] O. Mandelsztam, *Słowo i kultura...*, dz. cyt., s. 194.

teoretyczne autora *Estetyki słowa*[295]. Jednocześnie nazwisko Valéry'ego prawie w ogóle nie pojawia się w tekstach Przybylskiego, a kreślona przez francuskiego poetę propozycja klasycyzmu zostaje przez Polaka właściwie całkowicie pominięta. Jedynym dłuższym komentarzem Przybylskiego na temat twórczości członka Akademii Francuskiej jest fragment eseju *To jest klasycyzm* zatytułowany *Pan Cogito contra Monsieur Teste*. Zestawiając Herbertowską koncepcję osoby wpisaną w cykl wierszy o Panu Cogito z ideą „ja" jako czystej myśli, uosobioną w stworzonej przez Valéry'ego postaci Pana Teste, Przybylski dochodzi do wniosku, że każdą z nich zrodziła odmienna filozofia podmiotu.

> Antropologia Valéry'ego zakłada – czytamy w zbiorze *To jest klasycyzm* – że w każdym z nas mieszkają równocześnie dwa różne ja: ja empiryczne, nazywane na ogół osobowością, składające się z różnorodnych uczuć ukształtowanych przez wrażenia zmysłowe, uzewnętrzniane za pomocą gestów lub mowy, i ja bezosobowe, czysta myśl znajdująca się poza zasięgiem uczuć i wrażeń zmysłowych, która stanowi największą tajemnicę istnienia. Ponieważ osobowość, ja empiryczne, nie miała dla poety większego znaczenia, Monsieur Teste stał się wcieleniem ja bezosobowego, czystej myśli, myśli samej w sobie. U nas zabrzmi to zapewne jak nonsens, ale w istocie rzeczy Monsieur Teste to świadomość wypatroszona z treści, ponieważ tylko wrażenia zmysłowe i uczucia mogą napełnić świadomość jakąś treścią (TJK, 149-150).

Intuicje Przybylskiego pozostają zgodne z rozpoznaniami innych badaczy tematu. W studium Andrzeja Pleśniewicza *Paweł Valéry*, opublikowanym 60 lat po śmierci jego autora, możemy przeczytać, że wzorem osiemnastowiecznych filozofów takich, jak Condillac czy Destutt de Tracy Valéry usiłował "odtworzyć mechanizm intelektu w stanie czystym, jakby na zewnątrz od działań czy potrzeb cielesnych"[296]. Działania Pana Teste – przekonuje Przybylski – miały prowadzić do uniewrażliwienia świadomości na bodźce pochodzące ze świata fenomenów, a także oczyszczenia jej ze wszelkich wspomnień i emocji, jakie świat ten wywołuje. Podobne próby musiały wywołać sceptyczny uśmiech autora *Pustelników i demonów*, który pozostawał wierny przekonaniu, że praca umysłu jest zakorzeniona w doświadczeniu somatycznym, bez którego nie mogłaby w ogóle zaistnieć. Zjawiskowość bytu – to, czym u polskiego autora karmi się życie umysłu – w oczach Edmonda Teste'a rozprasza jedynie myśli i zaburza funkcjonowanie intelektu skupionego wyłącznie na sposobie własnego istnienia, na mechanizmie oraz logice własnej pracy.

Oczywiście na problem ten można by spojrzeć nieco inaczej, niż czyni to Przybylski. Wydaje się bowiem, że apoteoza czystej myśli naznaczająca twórczość Valéry'ego, jedynie na pozór stanowi gest odcięcia się od problemów egzystencji. Jak przekonująco dowodzi

[295] R. Przybylski, *Od tłumacza*, dz. cyt., s. 6.
[296] A. Pleśniewicz, *Paweł Valéry*, „Teksty Drugie" 2005, nr 3, s. 223.

Łukasz Musiał, pobudka do podjęcia refleksji na ten temat pochodziła w istocie z samego serca egzystencji. Tęsknota za czystą świadomością była bowiem autorską odpowiedzią na skandal cierpienia. W takim ujęciu projekt intelektu wyizolowanego ze sfery codziennego, somatycznego doświadczenia człowieka miałby, w ostatecznym rozrachunku, służyć próbie zdystansowania się wobec cierpienia, swoistej reifikacji bólu, uczynieniu zeń przedmiotu, który poddawałby się dyskursywnemu opisowi[297].

Przybylski widział jednak w propozycji francuskiego poety przede wszystkim próbę odrzucenia ludzkiej kondycji. Zapewne dlatego, mówiąc o bohaterze Valéry'ego, eseista sięgał po dehumanizujące określenia „pudła intelektualnego" czy „monstrum inteligencji". Z tego samego powodu – mając w pamięci antropologiczną refleksję Herberta – Przybylski nazywał Pana Teste „głową bez twarzy", to znaczy abstrakcyjną uniwersalną inteligencją pozbawioną jakichkolwiek cech indywidualnych; inteligencją możliwą do pomyślenia tylko w świecie pojęć teoretycznych, a nie w przestrzeni egzystencjalnego doświadczenia człowieka (czego zresztą doskonale świadomy był także Valéry). Nie istnieje myśl „sama w sobie" – mógłby powiedzieć Przybylski – ludzka myśl zawsze jest poszczególna, konkretna i zakotwiczona w codzienności.

Wszystko to pozwala zrozumieć, dlaczego w tytułowym bohaterze *Wieczoru z panem Teste* Przybylski widział biegunowe przeciwieństwo Herbertowskiego Pana Cogito. Ten ostatni jawił się Przybylskiemu jako minoryzowane przez francuskiego poetę „ja empiryczne". Jako psychofizyczna całość ukształtowana przez jednostkowe, niepowtarzalne doświadczenia i przeżycia, kontakt i komunikację z Innym, a także przez zmysłowe doznawanie świata zewnętrznego.

> Imię „Cogito" jest równoznacznikiem zdania Kartezjusza: Cogito ergo sum. Imię zamyka tedy bohatera w kartezjańskim trójkącie ja, myślenia i bytu, między którymi istnieje ścisły związek. Nie można rozpatrywać żadnego z tych trzech elementów w oderwaniu od pozostałych. W niepowtarzalną całość wiąże je zjawisko, którego podstawową cechą jest jedyność. Osip Mandelsztam nazwał ten fenomen prosto i trafnie „myślącym ciałem". W kulturze chrześcijańskiej, jak wiemy, nosi on nazwę osoby (TJK, 156).

Na prawach wtrącenia można dodać, że na antynomiczną, czy też polemiczną relację pomiędzy postaciami wykreowanymi przez polskiego i francuskiego autora zwrócił uwagę szwedzki slawista – Per-Arne Bodin. W artykule opublikowanym trzy lata po ukazaniu się

[297] Zob. Ł. Musiał, *Chłód świadomości albo Monsieur Teste o cierpieniu*, „Teksty Drugie" 2008, nr 6, s. 127-144.

eseju Przybylskiego badacz – być może świadomie, a być może niezależnie – powtórzył tezę swojego poprzednika.

> Bohater Valéry'ego – pisze Bodin – reprezentuje francuskie myślenie abstrakcyjne, „czystą myśl", pozbawioną konkretnego doświadczenia i ludzkiego uczucia. Dla Herberta – przeciwnie – myśl jest zawsze konkretna i połączona z ludzką rzeczywistością. Nie abstrakcyjność, lecz proste, podstawowe ludzkie przymioty są tym, do czego powinno się dążyć[298].

W istocie, antropologiczna propozycja Herberta jest koncepcją bliską filozofii podmiotu wyznawanej przez samego Przybylskiego, w myśl której człowiek-osoba to nierozerwalny splot ciała i świadomości, zakorzeniony w rzeczywistości oraz uformowany przez wyjątkowy zespół doświadczeń historycznych i biograficznych.

> W królestwie czystej myśli nie było u Valéry'ego miejsca na osoby, na byty jedyne i poszczególne, i dlatego Pan Cogito, człowiek kartezjański, „myślące ciało", nie mógł się do niego przecisnąć. Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż „myślącemu ciału" wejść do królestwa czystej myśli [...] (TJK, 158).

– kwituje autor *Ogrodów romantyków*, ogłaszając triumf Pana Cogito nad Edmondem Teste. Wydaje się, że to właśnie stosunek Valéry'ego do podmiotu, a także – dodajmy – do rzeczywistości fizycznej w ogóle, jest jednym ze źródeł dystansu Przybylskiego wobec sztuki i idei autora *Myśli bez retuszu.* Pod tym względem postawa francuskiego poety była pokrewna raczej platonizującemu symbolizmowi (Valéry był wszak oddanym uczniem Stéphane'a Mallarmégo), aniżeli tak bliskim eseiście koncepcjom afirmujących materię akmeistów.

Drugą prawdopodobną przyczyną braku nawiązań do francuskiego poety w twórczości autora *Cienia jaskółki* jest odmienne rozumienie przez obydwu autorów powinności nowoczesnego klasycyzmu. W przywoływanym już artykule Pleśniewicza pojawia się opinia, że dla Valéry'ego poezja była „uwieńczeniem i wyrazem intelektu"[299]. W takim ujęciu, doskonalenie lirycznej formy jawi się przede wszystkim jako kuźnia umysłu. Uprawianie sztuki słowa służy zaś, w pierwszej kolejności, intelektualnemu rozwojowi poety. Programowa hermetyczność i elitarność takiej liryki musiała budzić słuszną wątpliwość eseisty, który uważał, że jednym z głównych zadań poezji jest komunikacja. Wiersz – jak mógłby rzec Przybylski – opowiadając o osobistym doświadczeniu autora, powinien być jednocześnie otwarty na dialog z czytelnikiem, nie zaś zwrócony w stronę twórcy skoncentrowanego na własnej intelektualnej maestrii. Maria Delaperrière zwraca z kolei

---

[298] P.-A. Bodin, *Barbarzyńca i lustro*, tłum. M. Rusinek [w:] *Poznawanie Herberta*, t. 2, wybór i wstęp A. Franaszek, Kraków 2000.
[299] A. Pleśniewicz, dz. cyt., s. 230.

uwagę na fakt, że – według francuskiego poety – o klasycznej wartości tekstu miała decydować sama praca włożona w doskonalenie poetyckiej formy[300]. W szkicu o polskim klasycyzmie widzianym z perspektywy europejskiej badaczka określiła postawę twórczą autora *Młodej Parki* mianem „klasycyzmu spekulatywnego", podkreślając, że w myśl założeń Valéry'ego poeta powinien dbać nade wszystko o perfekcyjny kształt wypowiedzi lirycznej, który sam w sobie staje się nośnikiem wartości oraz przestrzenią okiełznywania chaosu myśli i uczuć[301]. Zdaniem Przybylskiego, natomiast, główną troską współczesnego klasyka powinna być – powtórzmy – nie tyle dbałość o czysto artystyczną, autoteliczną funkcję poezji, ile o egzystencję jednostki i tożsamość kulturową wspólnoty. Tożsamość poważnie nadwątloną, o ile nie całkiem zdruzgotaną przez wydarzenia historyczne XX wieku.

4. WIARA

Rozważania poświęcone problematyce religijnej stanowią jeden z najistotniejszych wątków eseistyki autora *Ogrodów romantyków*. W całej jego twórczości odnaleźć można liczne nawiązania zarówno do Biblii, jak i do pism patrystycznych, świadectw mistyków czy też rozpraw teologów i filozofów religii. Eseistyka Przybylskiego właściwie zawsze stawia pytanie o metafizyczny horyzont sztuki artystów, których dziełami zajmuje się autor. Dzieje się tak zarówno w przypadku eseju poświęconego poezji Osipa Mandelsztama (*Wdzięczny gość Boga*) czy studium o wczesnej twórczości Fiodora Dostojewskiego (*Dostojewski i „przeklęte problemy"*), jak i w pracach poświęconych twórczości polskich romantyków: Fryderyka Chopina (*Cień jaskółki*), Juliusza Słowackiego (*Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód*, *Rozhukany koń*) i Adama Mickiewicza (*Słowo i milczenie Bohatera Polaków*) oraz dziełom autorów dwudziestowiecznych: Jarosława Iwaszkiewicza (*Eros i Tanatos*) czy Tadeusza Różewicza (np. w eseju *Baśń zimowa*).

W kontekście rozważań o religii Przybylskiego na szczególną uwagę zasługują trzy eseje, które w całości zostały poświęcone problemowi wiary: *Homilie na Ewangelię Dzieciństwa* (1986), *Pustelnicy i demony* (1994) oraz *Ogrom zła i odrobina dobra. Cztery lektury biblijne* (2006). W pierwszym z wymienionych tekstów eseista omawiał fragmenty Ewangelii, teksty poetyckie i dzieła malarskie, których tematem są najważniejsze wydarzenia związane z pierwszymi dwunastoma latami życia Chrystusa: zwiastowanie, narodziny, pokłon

---

[300]Zob. M. Delaperrière, dz. cyt., s. 586.
[301] Zob. Tamże, s. 585-588.

Trzech Króli, obrzezanie, ofiarowanie w świątyni, ucieczka Świętej Rodziny do Egiptu oraz odnalezienie Chrystusa wśród mędrców żydowskich. Drugi z esejów, *Pustelnicy i demony*, poświęcony został myśli i doświadczeniu duchowemu wczesnochrześcijańskich anachoretów. Czytając pisma Ojców Pustyni i analizując obrazy przedstawiające sceny z życia słynnych eremitów (przede wszystkim św. Antoniego Wielkiego), Przybylski wskazywał filozoficzne i religijne źródła uprawianej przez nich ascezy oraz omawiał konsekwencje tej praktyki dla rozwijanej przez pustelników wizji świata i filozofii człowieka. W tekście trzecim, zatytułowanym *Ogrom zła i odrobina dobra* Przybylski opowiadał o historii objawienia w Emaus, losach Koheleta i Hioba, Księdze Estery oraz Apokalipsie św. Jana. Poddając namysłowi kolejne biblijne historie, eseista zwracał się ku takim problemom jak obecność Boga w życiu współczesnego człowieka, niezasłużone cierpienie i Boża sprawiedliwość, helleńskie i hebrajskie wyobrażenie wspólnoty, fundamentalizacja idei religijnych i narodowych w obliczu zagrożenia, miejsce i rola zła w świecie, czy millenaryzm i jego niezgodność z ewangelijnym przekazem.

Egzegezy biblijne Przybylskiego nierzadko odbiegały od kanonicznych interpretacji Pisma Świętego, a autor zazwyczaj nie troszczył się o ortodoksyjność swoich wypowiedzi. Dlatego też religijne wątki jego eseistyki powinny być czytane z pamięcią o tym, że uprawiana przez Przybylskiego hermeneutyka Biblii nie jest uczonym wywodem teologa, ale opowieścią humanisty, który poszukiwał w Piśmie Świętym – tak jak w śródziemnomorskich mitach, arcydziełach literackich czy innych tekstach kultury – przede wszystkim wiedzy o człowieku. Pisma Przybylskiego poświęcone problemom wiary (zresztą tak, jak i wszystkie pozostałe) są najczęściej narracjami o ludziach postawionych wobec rozmaitych życiowych doświadczeń (cierpienia, niesprawiedliwości, zwątpienia, osamotnienia, śmierci, politycznej opresji, katastrofy dziejowej i tym podobnych) oraz o wyborach podejmowanych w obliczu tychże doświadczeń. Egzegetyka biblijna uprawiana przez autora *Sardanapala* ma wyraźnie antropologiczny wektor, można by wręcz powiedzieć, że koncentruje się bardziej na człowieku, aniżeli na Bogu. Co więcej, na kondycję człowieka – człowieka współczesnego – patrzył Przybylski z perspektywy własnych losów i przeżyć, zasiadając do lektury Pisma z określonym repertuarem pytań, na które pragnął uzyskać odpowiedzi.

Istotną cechą myśli religijnej Przybylskiego, o której należałoby wspomnieć jeszcze przed przystąpieniem do analizy jej poszczególnych wątków, jest uniwersalizm. Eseista niejednokrotnie dawał wyraz swoim ekumenicznym sympatiom, a wśród jego religijnych rozważań odnaleźć można wpływ różnych chrześcijańskich tradycji: katolicyzmu,

protestantyzmu, przede wszystkim zaś – prawosławia. Źródeł swojego ekumenicznego spojrzenia na chrześcijaństwo eseista upatrywał już w czasach dzieciństwa spędzonych na kulturowym i religijnym pograniczu. Przybylski podkreślał, że od najmłodszych lat otoczony był prawosławiem, że jego matka – katoliczka – za obraz święty uważała ikonę, a wśród przyjaciół domu i jego stałych gości znajdowali się ludzie różnych narodowości i wyznań: Polacy, Ukraińcy, Niemcy, Rosjanie, Czesi czy Ormianie[302]. W jednym z listów do Jerzego Nowosielskiego Przybylski pisał wprost, iż swoje przekonanie o niepodzielności chrześcijaństwa zawdzięczał właśnie doświadczeniu młodzieńczych lat spędzonych w Równem:

> U nas na Wołyniu, kiedy w pobliżu nie było kościoła, na nabożeństwo niedzielne jeździło się do cerkwi. Były to świątynie chrześcijańskie i to wystarczyło aby się czuć tam jak u siebie. Błogosławię Boga za to że wychowałem się na Wołyniu. Z tej ziemi wyniosłem poczucie jedności chrześcijaństwa, zrozumienie bogactwa jego obrządków, radość z różnorodności jego form. To Wołyń ustrzegł mnie przed zwyrodnieniami, które w polskim Kościele rzymskokatolickim zrodziły sie z naszego idiotycznego nacjonalizmu. Dlatego Pana „Monastyr" [mowa tu o obrazie, który podarował Przybylskiemu Nowosielski – przyp. A.L.] jaśnieje na ścianie mego pokoju jak światło z tamtych lat, lat naturalnego, „oddolnego ekumenizmu". To jest ten „naddatek", który wnoszę do obrazu z mego życia. Mieści się on w tym, co zostało przez Pana namalowane: w kolorowym pięknie chrześcijańskiego życia tu na ziemi[303].

O ekumenicznych sympatiach Przybylskiego świadczyć może również szczególne zainteresowanie, jakim darzył on chrześcijaństwo pierwszych wieków, jeszcze sprzed okresu podziału. W całej twórczości tego autora pojawia się wszakże mnóstwo odwołań do nauki ojców Kościoła.

Ostatnią kwestią, której nie sposób pominąć, przystępując do namysłu nad religijnym wątkiem eseistyki Przybylskiego, pozostaje problem osobistego stosunku autora do wiary chrześcijańskiej oraz ewentualnych zmian czy też przekształceń, jakie zachodziły w tej materii na przestrzeni lat. Jest to temat szczególnie trudny. Jakakolwiek chęć nadmiernej systematyzacji i prostych klasyfikacji musi budzić sprzeciw. W pierwszej kolejności decyduje o tym już sama specyfika zajmującego nas zjawiska. Ludzka duchowość – najbardziej chyba intymna sfera wewnętrznego życia człowieka – jest wszak materią efemeryczną, charakteryzowaną przez ruch i niestałość; jest dostępna raczej intuicji, aniżeli naukowemu opisowi. Rzecz dodatkowo komplikuje fakt, że Przybylski zazwyczaj nie składał w swej

---

[302] O czasach dzieciństwa spędzonego na Wołyniu szerzej pisze Przybylski w pierwszym rozdziale eseju *Uśmiech Demokryta*.

[303] *Korespondencja Jerzego Nowosielskiego i Ryszarda Przybylskiego...*, dz. cyt., s. 100.

eseistyce jednoznacznych deklaracji konfesyjnych. Myśli religijnej autora *Uśmiechu Demokryta* obca była zarówno prostoduszna gorliwość ortodoksa, jak i rzeczowy chłód utwierdzonego w swej niewierze ateisty. Charakteryzuje ją – o czym będę starała się jeszcze przekonać – nieustanne pulsowanie, napięcie, ciągła dialektyka wiary i zwątpienia.

Wszystko to sprawia, że jednoznaczne wyznaczenie linii rozwoju przekonań religijnych Przybylskiego, czy może raczej postawy tego autora względem wiary, wydaje się bardzo utrudnione. Gdyby jednak pokusić się o jej zarysowanie – z pełną świadomością nieuniknionych uogólnień i schematyzacji, z jakimi krok taki musiałby się wiązać – można by wyróżnić trzy okresy, czy też etapy w religijnej twórczości Przybylskiego. Pierwszy obejmowałby prace wydane do połowy lat sześćdziesiątych. Chociaż problematyka religijna jest obecna w pismach Przybylskiego od samego początku, to jednak wydaje się, że we wczesnych tekstach autora *Baśni zimowej* pozostaje ona przede wszystkim interpretacyjnym kontekstem dla omawianych dziel literackich czy też ogólniejszych refleksji dotyczących stanu kultury europejskiej. Akcent kładziony jest tutaj głównie na kulturowy wymiar chrześcijaństwa, a w postawie samego eseisty pojawiają się wyraźne sygnały dystansu względem myśli autorów skłaniających się ku pełni religijnej ufności. Jak pamiętamy, w konfesyjnych gestach Dostojewskiego (*Dostojewski i „przeklęte problemy”*) i Eliota (*Polska poezja klasyczna po roku 1956*) Przybylski dostrzegał wyraz intelektualnej kapitulacji oraz osiągania spokoju ducha za cenę utraty racjonalnego oglądu rzeczywistości. Gdyby wziąć pod uwagę również teksty sprzed książkowego debiutu autora *Pustelników i demonów* – pisane w latach pięćdziesiątych i na samym początku lat sześćdziesiątych – można by wręcz mówić o otwartym ateizmie eseisty, wyrażającym się niekiedy w ironicznych uwagach formułowanych pod adresem światopoglądu religijnego[304].

Kolejny etap – obejmujący drugą połowę lat sześćdziesiątych, lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte – to najbardziej „jasny” i, by tak się wyrazić, „fideistyczny” czas w religijnych rozważaniach Przybylskiego. Już w roku 1966, w jednym z listów do Tadeusza Różewicza, eseista dał wyraz postawie, która jawi się jako całkowicie sprzeczna z opiniami wygłaszanymi przezeń zaledwie kilka lat wcześniej. „Pan też jest Iwanem [Karamazowem] a ja – Bóg mi dał tę łaskę – jestem Aloszą. Ja przyjmę każde kłamstwo, które ocala. Tak nakazał Chrystus i źle

---

[304] W artykule z roku 1958, poświęconym powieści *Biedni ludzie* Dostojewskiego, Przybylski pisał: "Dostojewski nie mógł się zdobyć na kuglarstwo, które rade by obarczyć sumieniem nie człowieka lecz intelektualne abstrakcje, wytwarzane przezeń w czasie pracy nad poznawaniem świata. [...] Dostojewski pochylił się nad normami etycznymi wytworzonymi przez świadomość i – mimo, iż widział konieczność ich łamania – stwierdzał z całą stanowczością niewolnictwo człowieka wobec wytworów własnego umysłu". (R. Przybylski, *Legenda o rosyjskim Hiobie. „Biedni ludzie” F. M. Dostojewskiego*, „Nowa Kultura” 1958, nr 37, s. 3.)

jest z ludźmi, kiedy go nie słuchają"[305] –wyznawał Przybylski autorowi *Kartoteki*. W tym okresie problemy religii i wiary poruszane są przez autora *Uśmiechu Demokryta* coraz częściej: urastają niejednokrotnie do rangi samodzielnych tematów rozważań. W esejach warszawskiego uczonego pojawiają się liczne sformułowania, pozwalające mniemać, że wyszły spod ręki człowieka wierzącego. Szczególnie, jeżeli rzecz ujrzeć w kontekście korespondencji autora z przyjaciółmi – Tadeuszem Różewiczem i Jerzym Nowosielskim. Za teksty najbardziej emblematyczne dla tego „środkowego" okresu religijnej myśli Przybylskiego uznać można eseje *Wdzięczny gość Boga*, *Homilie na Ewangelię Dzieciństwa*, *Wtajemniczenie w los* oraz *Stawrogin*.

W trzecim okresie twórczości Przybylskiego, sięgającym mniej więcej od połowy lat dziewięćdziesiątych aż po kres życia autora, problem religii nadal stanowi jeden z pierwszoplanowych wątków rozważań. W postawie eseisty dostrzega się jednak coraz więcej goryczy, ironicznego dystansu, w końcu – zwątpienia. O swoich religijnych rozterkach autor wspominał w rozmowach z Janion (1996) i Czerni (2009). *Implicite* są one zaś wyczuwalne w późnych książkach Przybylskiego – przede wszystkim w *Baśni zimowej*, *Ogromie zła i odrobinie dobra* oraz *Uśmiechu Demokryta*. Za obecnością takiej linii rozwojowej – wiodącej od krótkiego okresu dystansu, poprzez długi czas religijnego entuzjazmu, aż do fazy, w której żywa niedawno wiara stopniowo ustępuje miejsca zwątpieniu – przemawiałby także fakt, że, jak można dowiedzieć się z relacji Krystyny Czerni, ostatni, nieopublikowany dotychczas zbiór szkiców Przybylskiego (*W jaskini przeznaczenia*), powstały w ostatnich latach życia, miał według wyznań samego autora stanowić „akt całkowitego niewierzenia"[306].

4.1 Bóg Ojciec i Chrystus w eseistyce Przybylskiego

Kiedy porównamy wizerunki Boga Ojca i Chrystusa kreślone w eseistyce Przybylskiego, zauważymy, że pozostają one względem siebie w wyraźnym kontraście. Szczególnie silnie uwidacznia się on, gdy zestawimy ze sobą dwa teksty – jasny w tonacji esej *Homilie na Ewangelię Dzieciństwa*, poświęcony pierwszym dwunastu latom życia Jezusa oraz pracę *Ogrom zła i odrobina dobra*. W pisarstwie Przybylskiego głęboki dysonans pomiędzy obrazami Boga Starego i Nowego Testamentu zachodzi już na poziomie określeń, które autor tworzył lub przywoływał, pisząc o Jahwe i Jezusie. Należą do nich tak wymowne i nasycone wartościującą treścią metafory jak: „Wielki Okrutnik", „kosmiczny Abstrakt Przemocy", „ukryta Przemoc", „Bóg okrutny", „główny kat" starotestamentowego „teatru męki", „prawo

[305] K. Czerni, *W drodze do Emaus...*, dz. cyt., s. 42-43.
[306] Tamże, s. 42. Jak informuje autorka, tom jest obecnie przygotowywany do druku przez Wydawnictwo Sic!

życia", „prawo ciążenia", z jednej strony oraz „Bóg-Hiob", „Wieczny Pocieszyciel", „niemordowany Hermeneuta", „Wieczny Rozmówca", „Ukryty Nauczyciel" czy „Bóg cierpiący", z drugiej.

Starotestamentowy Bóg przedstawiany jest w eseistyce Przybylskiego przede wszystkim jako tyran i okrutnik. Nie bez znaczenia wydaje się fakt, że pisząc o Jahwe, Przybylski najczęściej posługiwał się figurami despotycznego władcy oraz surowego ojca (szczególnie w szkicu o poezji Zbigniewa Herberta pochodzącym ze zbioru *To jest klasycyzm*), a także porównaniami podkreślającymi bezosobowość, nieczłowieczość starotestamentowego Boga jako swoistej bezcielesnej, metafizycznej abstrakcji. Najbardziej wyczerpujący i sugestywny obraz Boga Ojca pisarz nakreślił w eseju *Ogrom zła i odrobina dobra*, interpretując biblijne Księgi Koheleta i Hioba. W pierwszej z nich Bóg, określany imieniem Elohim, jawi się Przybylskiemu przede wszystkim jako transcendentny „Abstrakt Przemocy", bezosobowa siła dysponująca pełnią władzy nad losem człowieka. Oto dwa obszerniejsze cytaty dobrze ilustrujące wyobrażenia autora:

> Ukryty w swoim Wszędzie i Nigdzie, [Bóg – A.L.] nie pozwalał ludziom na jakąkolwiek bliskość, ani uczuciową, ani intelektualną. Nie pragnął miłości. Był *par excellence* nieczłowieczy i absolutnie niedostępny. Transcendentny Bóg Koheleta był ukrytą Siłą. Gorzej: ukrytą Mocą. Jeszcze gorzej: ukrytą Przemocą. Biada człowiekowi, którego Bóg przypomina niewidzialne prawo ciążenia, w końcu absolutnie wszechwładne i doskonale transcendentne. [...] Logika jego postępowania wobec ludzi była niepojęta. Nie pytaj tedy, dlaczego w naszym życiu pełno jest cierpienia, nieszczęść i niesprawiedliwości, ponieważ Bóg nie wychyli się ze swego ukrycia i nie udzieli Ci odpowiedzi. Nie należy więc przypisywać mu ani ludzkiej dobroci, ani ludzkiego zła. Elohim Koheleta nie jest ani miłosierny, ani krwiożerczy. Nie kocha i nie żąda miłości. Włada bytami, które stworzył. (OZ, 44-45)

> Skargi są próżne, bo Bóg jest nieczuły i żadne nasze racje nie przemówią do niego. Nasz lament, może nawet usprawiedliwiony, skończy się tylko pogłębieniem poczucia krzywdy. Nie roztaczaj obrazów własnego cierpienia przed ukrytym Bogiem, którego transcendencja przekształciła w kosmiczny Abstrakt Przemocy. Nie rozpaczaj przed Bogiem, który w końcu wyrwie Ci serce z piersi. Jesteś marnością i nie próbuj błagać go o chwilę rozmowy. […] Niewyobrażalny i nieogarnięty, ukryty w swej nieczłowieczej tożsamości, objawia swą moc, wzbudzając respekt, ale przecież nie tęsknotę, nie przywiązanie, nie miłość. (OZ, 50-51)

W podobnym tonie Przybylski wypowiadał się o starotestamentowym Bogu również w kontekście historii Hioba, którego nazywał znamiennie „nieszczęsnym królikiem doświadczalnym" (OZOD, 47):

> Właściwie to Hiob nie chciał od Boga zbyt wiele – stwierdza eseista. – Chciał tylko wiedzieć, dlaczego w życiu szczęści się złoczyńcy i bezbożnikowi, a bogobojny i uczciwy kona w długim cierpieniu. Ale Boga nie

interesowało ani ludzkie cierpienie, ani ludzkie wyobrażenie o sprawiedliwości. Przeprowadzał eksperyment i chciał się dowiedzieć, czy Hioba, nadmiernie udręczonego bezsensownym okrucieństwem, zniecierpliwi w końcu niewolnicze posłuszeństwo. Czy ciągle jeszcze trwa w bojaźni Bożej, wielbiąc ukrytą Przemoc (OZOD, 47).

I nieco dalej, o rozmowie Hioba z Jahwe:

Rzecz zrozumiała nie była to żadna rozmowa, lecz monolog. Mówił tylko Bóg i Hiobowi, zdaje się, co nieco wyjaśnił. W długim i pięknym hymnie wychwalił swą potęgę i władzę, z którą nikt i nic nie może się równać. Jak każdy tyran, miał ją za wystarczającą i racjonalną podstawę własnej samowoli. Nieszczęsny Szejk z Us nareszcie więc zrozumiał, iż nie należy zadawać mu żałosnych pytań, ponieważ sprawiedliwość Boga nie ma nic wspólnego z wymyślonymi przez człowieka zasadami moralnymi. Bóg trwa poza wspólnotą ludzką (OZOD, 48).

Wątek dramatu Hioba powraca w twórczości Przybylskiego wielokrotnie. Historię starotestamentowego nieszczęśnika eseista przywoływał nie tylko w książce *Ogrom zła i odrobina dobra*, lecz również w szkicach *To jest Klasycyzm* czy *Wdzięczny gość Boga*. Nawiązania do niej odnajdziemy także w *Podróży Juliusza Słowackiego na Wschód*, gdzie stanowi kontekst interpretacyjny dla *Ojca zadżumionych*. Obraz starotestamentowego Boga nakreślony przez Przybylskiego w 1982 roku, podczas analizy słynnego poematu Słowackiego, właściwie niczym nie różni się od tego, który powstał niemalże ćwierć wieku później w eseju *Ogromu zła i odrobina dobra*. Jahwe ukazany jest tu jako kapryśny, autokratyczny władca lubiący demonstrować swoją potęgę:

Człowiek starożytny, zwłaszcza wychowany przez religie tego rejonu Morza Śródziemnego, w zasadzie nie miał pretensji do Boga o jego wszystkie, nawet zbrodnicze ekstrawagancje. Nie chciałbym aby traktowano tę wypowiedź jako głos w dyskusji o euhemeryzmie, który wywodzi wiarę w Boga z kultu władzy królów, ale istotnie, Bóg ten przypomina tyrana. Ponieważ posiada najwyższą i nieograniczoną władzę, może postępować z człowiekiem zgodnie ze swoją wolą lub kaprysem. W oczach człowieka chrześcijańskiego jego moralność jest wysoce podejrzana, ale wyznawcy tego okrutnika z reguły nie kwestionowali jego praw do nadużyć czy nawet zbrodni, ponieważ pozostawili mu prawo do najdziwniejszych posunięć. Starotestamentowy Hiob czuł się poddanym tyrana i bez przerwy podkreślał wszechmoc Boga. Ale ośmielił się już pytać, dlaczego ogrom nieszczęść spadł właśnie na niego, skoro żył jak mąż pobożny i sprawiedliwy. Rozmowny Jahwe, który bezustannie chełpi się swoją potęgą, nie dał właściwie odpowiedzi na jego pytanie. […] Podkreślał, że jest zapracowanym inżynierem kosmosu i mądrym ogrodnikiem natury, ale czy była to odpowiedź? (PJSW, 78)

W opinii Przybylskiego główną przyczyną nieczułości i bezwzględności starotestamentowego Boga była jego nieczłowiecza tożsamość. Przed epoką Nowego Testamentu, Bóg – jak pisał eseista – trwał „poza wspólnotą ludzką". Nie był zatem w stanie sądzić człowieka według

ludzkich kryteriów ani zgodnie z ziemskim wyobrażeniem o sprawiedliwości. Transcendentny Bóg nie potrafi też zrozumieć potrzeb, rozterek i lęków właściwych ludzkiej kondycji. Równolegle w eseistyce Przybylskiego uobecnia się przekonanie, że starotestamentowy Stwórca nie troszczył się o pojedynczego człowieka, ale jedynie o trwałość gatunku ludzkiego jako całości oraz o to, by wierni byli posłuszni prawu Mojżeszowemu. W opinii autora *Odwiecznej Rosji* Bóg Starego Testamentu miał traktować ludzi jako narzędzia potrzebne do realizowania ekonomii zbawienia. W ten sposób Przybylski odczytuje nie tylko losy Hioba i jego pomordowanych przez Szatana dzieci czy dramat Abrahama prowadzącego Izaaka na górę Moria. Podobnie patrzy na losy św. Józefa, którego Bóg pozbawił prawa do szczęśliwego życia, czyniąc z niego „męża, który nie był mężem poślubionej kobiety, i ojca, który nie był ojcem chłopca uchodzącego za jego syna" (UD, 32) oraz którego Stwórca przegnał z mitu, kiedy tylko przestał być pomocny regułom opowieści. To właśnie w tych interpretacjach przejawia się charakterystyczne dla Przybylskiego uwrażliwienie na antropologiczny aspekt biblijnych narracji.

Wydaje się, że historia Hioba odgrywa szczególną rolę w eseistyce Przybylskiego. Dzieje się tak przede wszystkim z dwu powodów. Po pierwsze, w pisarstwie i myśli Przybylskiego losy Hioba traktowane są jako figura ludzkiej kondycji w ogóle, przede wszystkim zaś kondycji człowieka współczesnego, który silniej niż jego poprzednicy doświadcza milczenia i nieobecności Boga. Po drugie, lektura esejów Przybylskiego ujawnia, że w dramacie Hioba – odczytywanym jako świadectwo głębokiego dystansu rozpościerającego się pomiędzy człowiekiem i Absolutem – pisarz skłonny był dostrzegać swoisty punkt zwrotny historii świętej. Autor *Wtajemniczenia w los* wielokrotnie podkreślał bowiem, że akt wcielenia – gest Boga pragnącego zbliżyć się do człowieka – był właśnie koniecznym następstwem historii Hioba. Był odpowiedzią na opowieść o całkowitej obcości i nieprzystawalności Jahwe do egzystencjalnego doświadczenia ludzi. Dobrowolne poniżenie się Boga – inkarnację Logosu – interpretuje Przybylski właśnie jako wyraz umiłowania człowieka i chęci nawiązania z nim kontaktu. W eseju o wschodniej podróży Słowackiego czytamy:

> Następstwem rozprawy z Hiobem było uczłowieczenie Boga. Prawdziwą odpowiedź dał Hiobowi dopiero Chrystus, ukrzyżowany Bóg-człowiek, który cierpiał również bez winy i ponad miarę. Bóg cierpiący zastąpił Boga okrutnego, ponieważ od momentu wykształcenia się pojęć etycznych Wielki Okrutnik nie umiał już rozmawiać z człowiekiem (PJSW, 80).

W pracy *Wdzięczny gość Boga* odnaleźć można swoiste dopełnienie tej myśli. Przybylski podkreślał w niej bowiem, że Chrystus, przyjmując ludzką kondycję, przemówił do człowieka w jego własnym języku: „posłużył się symbolami, które otaczały ludzi gospodarujących w swoim domu" (WGB, 59). Wyłaniający się z pism autora *Cienia jaskółki* wizerunek wyrozumiałego Boga-człowieka różnił się zatem zasadniczo od scharakteryzowanego wyżej obrazu nieludzkiego transcendentnego Boga Ojca.

W tym miejscu należałoby zastanowić się, jakie role, czy też jakie oblicza Chrystusa ukazuje Przybylski w swojej eseistyce. I tak, w części pism autora *Sardanapala* silnie eksponowana jest mesjańska tożsamość Chrystusa, o którym autor pisał jako o Zbawicielu, przez którego dokonało się odnowienie bytu, a śmierć człowieka zyskała całkowicie nowy wymiar. Z takim obrazem Chrystusa spotykamy się w chociażby w esejach *Wdzięczny gość Boga* czy w *Homiliach na Ewangelię Dzieciństwa*, w którym autor komentował m.in. obraz *Narodziny mistyczne* Botticellego. Pisał wówczas:

> Narodziny pana zjednoczyły więc obie sfery świata, niebo i ziemię, w wybuchu braterskiej radości, która na dole przejawia się w tryumfie miłości i piękna, na górze zaś – w uwielbieniu Bożej dobroci i miłosierdzia. Pan zszedł z góry na dół, rozpoczynając proces przenikania się dwóch rozdzielonych sfer świata. Ledwie się narodził jako człowiek, a już zaczął łączyć to, co zło i śmierć rozłączyły. Dół stał się godny góry. Przestał być bratem odłączonym. Skończyła się epoka poniżenia materii. Świat stworzony może zostać zbawiony. Święty i Powszechny Kościół ludzkości rozpoczął swoje działanie (HED, 90).

Pisząc o Chrystusie, Przybylski niejednokrotnie odwoływał się również do figur i wyobrażeń pochodzących ze świeckiego *imaginarium*. Jezus jawił się wówczas eseiście przed wszystkim jako „Rozmówca", „Nauczyciel" czy nawet „Hermeneuta", objaśniający zawiłości Pisma i zachęcający do jego samodzielnej i wolnej od dogmatycznych ograniczeń interpretacji. O dwunastoletnim Chrystusie nauczającym w świątyni Przybylski wypowiadał się tymi słowy:

> Gdybym odważył się ujmować tamtą epokę w kategoriach i pojęciach używanych w naszych czasach, powiedziałbym, iż w portyku objawił się po prostu Humanista, który uświęcił zastanowienie i pytanie, starcie i spór. Odniósł się z szacunkiem do dociekliwości rozumu ludzkiego. A przede wszystkim ukazał, iż do prawdy Ojca człowiek może dojść tylko w dialogu z Synem. Dwunastoletni Jezus objawił nam, że Syn Boga jest Wiecznym Rozmówcą (HED, 265).

W opinii Przybylskiego główną treścią nauki Chrystusa była zatem otwartość duchowa, uwrażliwiająca na osobność i wyjątkowość każdego „zdarzenia etycznego" i każdego ludzkiego uczynku, podkreślająca potrzebę zadawania pytań, a także wagę samodzielnego myślenia. Jako taka, nauka Chrystusa pozostawać musiała sprzeczna z ciasną ortodoksją.

„Jezus nigdy nie występował przeciw Księdze. Piętnował natomiast tępych interpretatorów" (HED, 272) – podkreślał pisarz w eseju *Homilie na Ewangelię Dzieciństwa*. W takim ujęciu Nowy Testament jawi się nie tyle jako zbiór sztywnych norm i reguł, ale jako przewodnik po żywej i wciąż aktualnej nauce moralności, pomagający samodzielnie formułować odpowiedzi w obliczu rozmaitych etycznych rozterek. Pisał Przybylski:

> Ten dialog Syna Bożego z ludźmi, rozpoczęty na podwórcu Świątyni Jerozolimskiej, trwa nadal, równie szokujący i równie odkrywczy jak wówczas. Znalazłszy swe Dziecię pod portykiem, Maryja i Józef wzięli Je bowiem za ręce i poprowadzili przez nasz piękny i żałosny świat. Popchnęli na wędrówkę od umysłu do umysłu, od serca do serca, od domu do domu, od rodziny do rodziny, od narodu do narodu. Jest tedy Jezus tu i teraz, tam i wówczas, zawsze i wszędzie, podobnie jak w cieniu świątynnej kolumnady gotowy w każdej chwili do rozmowy, otwarty dla wszystkich, jak Brama wiodąca do Słonecznej Jeruzalem (HED, 278).

Tak rozumiana Ewangelia pełni w eseistyce autora *Rozhukanego konia* jeszcze jedną istotną rolę. Stanowi źródło pocieszenia w obliczu rozmaitych historycznych i egzystencjalnych doświadczeń. Tę pocieszycielską funkcję Nowego Testamentu w metaforyczny sposób ujmuje chociażby następujący fragment eseju o dzieciństwie Jezusa:

> Urodziłeś się, więc będziesz uciekał. Przed niesprawiedliwością. Przed krwiożerczą władzą. Przed spitym pychą Kierownictwem. Do dobrych ludzi. Na pustkowie Boga. Ku wieczności. I nie trać nadziei, kiedy łykając kurz czasu, marzniesz nocą przy trwożliwie płonących ogniskach, bo z tobą ucieka również Chrystus. Kiedy za górą usłyszysz głuchy tętent wrogiego oddziału i krzyki żołdaków wysłanych za tobą przez władze, wówczas dojdzie do ciebie przytłumiony szept Jezusa: Zgaś ognisko, a Ja zgaszę księżyc (HED, 249-250).

Zbigniew Mikołejko zauważył, że „w świecie Przybylskiego Jezus to przede wszystkim pocieszyciel, który rozsypał nam po prostu na drodze – drodze na Emaus [...] – niczym przelotnym, strwożonym ptakom – okruchy światła, dobra i nadziei"[307]. Intuicję filozofa potwierdzają zresztą słowa samego Przybylskiego, który w eseju *To jest klasycyzm* nazywał Chrystusa właśnie „Wiecznym Pocieszycielem" i przekonywał, że Ewangelia stanowi nade wszystko źródło otuchy dla zdruzgotanego okrucieństwem XX wieku współczesnego człowieka (TJK, 91).

W przywoływanym artykule autor *Żywotów świętych poprawionych* określał postawę duchową Przybylskiego jako „wiarę Jezusocentryczną"[308], sugerując, że o kierunku i kształcie myśli religijnej eseisty decyduje właśnie fakt, iż jej centrum stanowi nauka Chrystusa. Rozpoznanie to jest bez wątpienia słuszne. Trudno wszak zaprzeczyć, iż religijna refleksja

[307] Z. Mikołejko, dz. cyt.
[308] Tamże.

Przybylskiego, choć gorzka i niewolna od zwątpień, pozostaje niezmiennie zakotwiczona w Ewangelii. Żywot Jezusa pełni zaś w myśli hermeneuty przede wszystkim funkcję idealnego „ja" człowieka śródziemnomorskiego oraz doskonałego modelu ludzkiej egzystencji.

Chociaż w eseistyce autora *Uśmiechu Demokryta* pomiędzy Starym i Nowym Testamentem panuje nieustanne napięcie, to jednak pisarz czuł się spadkobiercą obu wielkich duchowych tradycji – judaistycznej i chrześcijańskiej. W jego pracach można odnaleźć wiele – nie tylko konwersacyjnych, ale i alegatywnych – nawiązań do Starego Testamentu. W pisarstwie i myśli Przybylskiego obydwie Księgi tworzą całość. Historia życia i nauczania Jezusa pozostaje bezpośrednią kontynuacją i dopełnieniem starotestamentowych proroctw. Pomimo wielkiej sympatii dla tradycji antycznej Grecji, Przybylski nie był skłonny twierdzić, jakoby stanowiła ona rzeczywiste duchowe podglebie chrześcijaństwa, jak czyniła to na przykład Simone Weil[309], a na gruncie polskim Tadeusz Zieliński w słynnej, wzbudzającej kontrowersje pracy *Hellenizm a judaizm*[310]. Przybylski, wręcz przeciwnie, wielokrotnie wyrażał opinię, że włączenie do chrześcijaństwa elementów duchowości greckiej (przede wszystkim platonizmu) w pierwszych wiekach naszej ery, w istotnym stopniu zniekształciło ewangeliczny przekaz i zafałszowało pierwotną chrześcijańską antropologię. Wydaje się, że pierwsze sygnały rozwijanej w Nowym Testamencie chrześcijańskiej filozofii człowieka eseista dostrzegał raczej w judaizmie, odnoszącym się z powagą do cielesności.

Mając na uwadze powyższe rozpoznania, należałoby zastanowić się nad tym, co było przyczyną owego głębokiego i niedającego się pogodzić z ortodoksyjnymi wyobrażeniami dysonansu, jaki w eseistyce Przybylskiego zachodzi pomiędzy wizerunkami Boga Ojca i Chrystusa. Poszukując odpowiedzi na to pytanie, można, jak sądzę, podążać co najmniej trzema tropami. Pierwszym z nich – uprawionym zresztą w pewnym tylko zakresie – byłby trop gnostycki. Trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem, że starotestamentowy Bóg

---

[309] Teza głoszące, że duchowość antycznej Grecji wydaje się bliższa religijności chrześcijańskiej, aniżeli Stary Testament pojawia się u Weil na przykład w pracy *Szaleństwo miłości*, poświęconej przedchrześcijańskim intuicjom świata starożytnego, a także w *Świadomości nadprzyrodzonej*. Na ten wątek myśli francuskiej filozofki zwracał również uwagę Czesław Miłosz. (Zob. C. Milosz, *Przedmowa* [w:] S. Weil, *Wybór pism*, dz. cyt., s. 5-13.)

[310] T. Zieliński, *Hellenizm a judaizm*, t. I-II, Warszawa – Kraków 1927. Komentując idee Zielińskiego, Andrzej Gillmeister zauważa, że autor *Religii hellenizmu* „[n]ie zaprzeczając żydowskiemu pochodzeniu pierwszych chrześcijan, stwierdza, że odrzucenie chrystianizmu przez judaizm i przyjęcie go przez „duszę helleńską i zhellenizowaną" dobitnie świadczy o tym, że pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem nie było „ciągłości psychologicznej", która występowała w relacjach z hellenizmem. Dlatego też uprawnione jest stwierdzenie, że to właśnie religia antycznej Grecji lepiej niż judaizm przygotowała umysły współczesnych na przyjęcie chrześcijaństwa, które jest niczym innym jak „szczytem i wieńcem" rozwoju duszy antycznej". (A. Gillmeister, *Kontrowersje wokół książki "Hellenizm a judaizm" Tadeusza Zielińskiego : polemiki chrześcijańskie*, „Scripta Biblica et Orientalia" 2011, nr 3, s. 276.)

Przybylskiego nosi wyraźne znamiona gnostyckiego boga niższego. Jak dowodzi Serge Hutin, badacz gnozy i zachodniej myśli ezoterycznej, chrześcijańscy gnostycy zdecydowanie przeciwstawiali sobie Chrystusa i Jahwe jako stwórcę materii, w którym dostrzegali okrutnego i bezwzględnego Demiurga:

> Stworzycielowi świata widzialnego przeciwstawia się Bóg „nieznany", „obcy", „niewidzialny", „ukryty", „transcendentny": pierwszy jest „Bogiem sprawiedliwym" z Biblii, drugi jest „Bogiem dobrym", zapowiadanym w Ewangelii. Ale czy nie jest oczywiste, że Chrystus pojawia się jak syn nieznanego i zarazem nieskończenie dobrego Boga, i że Jahwe ze Starego Testamentu jest przeciwieństwem Boga czystej dobroci? […] Ten Bóg-stwórca, odpowiedzialny za stworzenie materii i prawo Mojżeszowe, jest absolutnym przeciwieństwem Boga najwyższego, który pozostał nieznany na świecie aż do objawienia Chrystusowego: jest to Bóg krwawych ofiar, bitew i masakr[311].

I dalej:

> Większość gnostyków chrześcijańskich identyfikuje Demiurga – odpowiedzialnego za stworzenie świata widzialnego i uwięzienie duszy w ciele – z „Bogiem żydów": Niepoznawalne najwyższe Bóstwo nie powinno być mylone z niższym Bogiem ze Starego Testamentu. Nie wszyscy zajmują tak wrogie mu stanowisko jak Markion, ale Bóg z Biblii nie jest nigdy (z wyjątkiem gnoz słaniających się ku judaizmowi) identyfikowany z pierwszą przyczyną[312].

Podobieństwo wyobrażeń Przybylskiego i chrześcijańskich gnostyków, chociaż w pierwszej chwili wydaje się uderzające, po głębszym rozpoznaniu okazuje się tylko częściowe. Tezę o jego istnieniu obwarować trzeba licznymi zastrzeżeniami. Krótka refleksja o różnicach dzielących te wyobrażenia pojawiła się w kilkakrotnie cytowanym już artykule Mikołejki. Filozof słusznie zauważył, że w eseistyce autora *Krzemieńca* starotestamentowy Bóg:

> [p]rzywodzi […] na myśl wyobrażenia gnostyckie o istnieniu drugiego, niższego Boga. Ów Bóg gnostycki nie jest przy tym u Przybylskiego prostym zapożyczeniem obrazów demiurga, pana i stwórcy "tego świata", z dualistycznych mitów, choć ma z nimi wiele wspólnego. Nie jest w tym sensie – na przykład – że nie ma on tutaj wyrazistej i wyjawionej alternatywy: w postaci Boga Najwyższego, w wizji ukrytego w chmurach i niepoznawalnego Pana Światła i Dobra. Chyba że za alternatywę taką wziąć Jezusa. Ale – wydaje się – że w świecie Przybylskiego to niemożliwe[313].

Rzeczywiście, w religijnej refleksji Przybylskiego próżno szukać wzmianek o istnieniu jakiegokolwiek wyższego bóstwa, znajdującego się ponad Bogiem-stwórcą. Także Jezus nie jest tu ani synem czy wysłannikiem innego, ukrytego boga, ani tym bardziej przeciwnikiem

[311] S. Hutin, *Gnostycy*, tłum. K. Demianiuk, „Literatura na Świecie" 1987, nr 12(197), s. 25.
[312] Tamże, s. 26.
[313] Z. Mikołejko, dz. cyt.

Jehowy. W eseistce autora *Rozhukanego konia* Chrystus pozostaje synem Boga Ojca. Nowy Testament ukazywany jest jako bezpośrednia kontynuacja Starego Testamentu.

Drugim kontekstem, jaki warto przywołać, jest humanistyczna postawa Przybylskiego, który w zarówno w Biblii, jak i w świeckich tekstach kultury poszukiwał przede wszystkim wiedzy o człowieku. Egzegezy Przybylskiego nie służyły wszakże akademickiemu roztrząsaniu teologicznych niuansów i zawiłości, lecz refleksji nad ludzką kondycją i losem człowieka postawionego wobec Boga. Stąd bierze się, jak sądzę, wspomniane wcześniej uwrażliwienie Przybylskiego na antropologiczną treść świętych opowieści i empatyczny gest czyniony wobec rozmaitych ofiar eksperymentów Opatrzności – Hioba, Abrahama, św. Józefa, niemowląt straconych na rozkaz Heroda. Wydaje się, że właśnie tutaj należy szukać również źródeł buntu eseisty przeciw starotestamentowej duchowości i antropologii oraz swoistej niechęci wobec obecnego w Starym Testamencie obrazu Boga-Ojca, którego wyroki pisarz uznaje za niezrozumiale, okrutne i niesprawiedliwe. Chrystus, natomiast, jako Bóg-człowiek, doświadczający słabości ludzkiej kondycji, cierpiący, odczuwający lęk przed nadchodzącą śmiercią, a w końcu – wątpiący na krzyżu, był w oczywisty sposób bliższy Przybylskiemu aniżeli transcendentny Bóg Starego Testamentu: wszechwiedzący i dysponujący absolutną władzą.

Trzecim powodem dychotomiczności obrazów Boga-Ojca i Chrystusa w eseistyce autora *Ogrodów romantyków* może być również swoista „antymetafizyczność” religijnej myśli Przybylskiego. Jest to szeroki i złożony problem, domagający się wnikliwego rozważenia. Wydaje się bowiem, że w przestrzeni tekstów Przybylskiego konfrontacja Starego i Nowego Testamentu jest w dużej mierze konfrontacją tego, co metafizyczne i abstrakcyjne z tym, co materialne i somatyczne. Chrystus jako Bóg-człowiek – przyjmujący ludzką fizyczność, działający w przestrzeni, głoszący zmartwychwstanie ciała, dający się wyobrazić i przedstawić wizualnie – przeciwstawiony zostaje tu bowiem Bogu-słowu, transcendentnemu i odległemu, nieposiadającemu cielesnej realności i zakazującemu sporządzania wizerunków. Bogu dającemu się uchwycić jedynie poprzez intelektualne spekulacje, zwłaszcza na drodze teologii apofatycznej. Przybylskiemu – zdeklarowanemu antyplatonikowi i miłośnikowi materii – bliższa musiała być zatem teologiczna i antropologiczna nowina Ewangelii.

4.2 Wobec gnozy i gnostycyzmu

W większośćci swoich pism Ryszard Przybylski ujawnia sceptycyzm, a niekiedy wręcz otwartą niechęć wobec platonizmu jako kierunku spekulatywnej myśli filozoficznej. Z

wyjątkowo silną krytyką autor *Cienia jaskółki* odnosi się do wyrastającej na gruncie platonizmu gnozy. Dotyczy to zwłaszcza manicheizmu, będącego jedną z religijnych adaptacji światopoglądu gnostyckiego. Próbę rekonstrukcji i omówienia polemik wiedzionych przez autora *Baśni zimowej* z wymienionymi tradycjami myślowymi należałoby rozpocząć od postawienia pytania o zakres znaczeniowy pojęć szczególnie często przywoływanych przez Przybylskiego w tym kontekście. Po pierwsze, eseista nie oddzielał wyraźnie znaczenia terminów gnoza i gnostycyzm, które, jak poucza Wincenty Myszor, przypominając postanowienia kongresu w Messynie (1966)[314], odnoszą się do dwu odrębnych, chociaż częściowo nakładających się na siebie zjawisk. Zgodnie z ustaleniami badacza pierwsze z przywołanych pojęć oznaczać ma szerokie zjawisko o charakterze ogólnoreligijnym (pewną ezoteryczną, skupioną wokół problemu duchowego poznania treść różnych systemów wierzeń), drugie zaś – pozostawać nazwą historycznej postaci gnozy z II i III wieku naszej ery jako konkretnego zjawiska natury społecznej.[315] Po drugie, wydaje się, że pomimo istotnych różnic pomiędzy polami semantycznymi wyznaczanymi przez takie terminy jak platonizm (i neoplatonizm), gnostycyzm (i neognostycyzm) oraz manicheizm (i neomanicheizm), w większości przypadków Przybylski stosował je zasadniczo wymiennie. Przyczyn tego stanu rzeczy nie należy upatrywać oczywiście w nieświadomości autora (który wielokrotnie sygnalizował, że owe różnice dostrzega), ale w fakcie, że pomiędzy wymienionymi tradycjami intelektualnymi można przeprowadzić pewne istotne paralele. Najważniejszym z łączących je podobieństw pozostaje dualistyczna wizja świata oraz – właściwy przede wszystkim gnozie i manicheizmowi, a znacznie słabszy w historycznie wcześniejszym platonizmie – negatywny stosunek względem ciała i materii. Właśnie owa antykosmiczna i antysomatyczna treść wyliczonych tradycji myślowych interesowała Przybylskiego szczególnie, wzbudzając jego zdecydowany sprzeciw. Jak pisał przywoływany już Hutin:

> Gnoza ustanawia brutalną granicę między dwoma porządkami rzeczywistości: rzeczywistości materialnej, domenie upadku, gnostyk przeciwstawia świat „inny", „nowy", „obcy", „nieznany", „niewidzialny", a sferze ciała, podziału, czasu, braku, śmierci, niewiedzy, zła i ciemności – sferę niecielesną, sferę jedności, wieczności, życia, wiedzy, dobra i światła[316].

[314] Mam tutaj na myśli międzynarodowy kongres badaczy gnozy zorganizowany w 1966 roku we włoskiej Messynie. Szerzej o gnozie i gnostycyzmie pisali pod tym kątem m.in. Hans Jonas (*Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Liszki 1994) i Gilles Quispel (*Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988).

[315] Zob. W. Myszor, *Kurt Rudolph jako badacz gnozy i gnostycyzmu* [w:] K. Rudolph, *Gnoza*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2003, s. 10.

[316] S. Hutin, dz. cyt., s. 26-27.

Nieco dalej dopowiada:

> Jakkolwiek różne byłyby jej systemy, gnoza opiera się na jednym podstawowym przeciwieństwie: rzeczywistości najwyższej, transcendentnej, niedostępnej, i świata gorszego, zepsutego i niszczycielskiego; światłu przeciwstawiają się ciemności. […] Pierwotną intuicję gnostyków stanowi intuicja całkowitej sprzeczności dwóch światów: świata górnego i świata dolnego […][317].

W pracach Przybylskiego dochodzi do głosu przekonanie, że opisana przez autora *Les Gnostiques* prawidłowość jest cechą konstytutywną nie tylko światopoglądu gnostyckiego, lecz również manicheizmu (będącego wszak przedłużeniem historycznej gnozy) oraz, w pewnym stopniu, myśli platońskiej. Najistotniejszymi przejawami owego „urazu do materii", posługując się określeniem często stosowanym przez samego eseistę, pozostają: przekonanie o dychotomicznej strukturze bytu (nieusuwalnym dysonansie pomiędzy światem i absolutem, oraz materią i świadomością) a także łączące się z nim przeświadczenie o wyższości pierwiastka duchowego nad cielesnym. Należą do nich ponadto lęk i awersja względem fizycznego wymiaru egzystencji, a także wyobrażenie o realnym istnieniu rzeczywistości noetycznej, ponadzmysłowej, uważanej za prawdziwą ojczyznę człowieka.

Warto przyjrzeć się bliżej polemikom, jakie autor *Krzemieńca* wiódł z gnostycyzującymi nurtami sztuki i filozofii, a przede wszystkim chrześcijańskiej duchowości. Celem poniższych rozważań nie będzie wchodzenie w spór z rozstrzygnięciami eseisty, czy też obrona racji gnostyków, które Przybylski, nieprzejednany w swej niechęci względem wszelkiej dualistycznej myśli, zazwyczaj marginalizował i którym rzadko oddawał sprawiedliwość. Moim zamiarem jest przede wszystkim rekonstrukcja antygnostyckiej myśli uobecniającej się w eseistyce warszawskiego hermeneuty oraz wskazanie zarówno jej źródeł, jak i konsekwencji w postaci artystycznych, filozoficznych, nade wszystko zaś religijnych upodobań i wyborów autora. Podejmę także próbę odpowiedzi na pytanie o to, czy w pisarstwie i myśli Przybylskiego, pomimo stale powracających antygnostyckich deklaracji, można odnaleźć jakiekolwiek przejawy inspiracji ideami gnostyków.

Pisząc o polemikach wiedzionych przez Przybylskiego z gnostycyzmem, w pierwszej kolejności należy przywołać esej *Pustelnicy i demony*, który z powodzeniem można określić mianem antygnostyckiego manifestu. Jest to tekst poświęcony myśli i duchowemu doświadczeniu wczesnochrześcijańskich anachoretów (między innymi św. Hieronima, św. Antoniego Eremity, św. Grzegorza z Nazjanzu czy Orygenesa), które, jak skłonny był uważać

[317] Tamże, s. 28.

autor, noszą znamiona żywotnego w pierwszych wiekach naszej ery światopoglądu gnostyckiego. O doniosłym znaczeniu spotkania gnozy i chrześcijaństwa w II oraz III wieku po Chrystusie wielokrotnie pisał między innymi Wincenty Myszor – uznany badacz tradycji gnostyckiej w duchowości chrześcijańskiej oraz tłumacz tekstów z Nag Hammadi. Uczony stwierdza:

> Spotkanie to było znaczące dla obydwu stron. Dla gnozy chrześcijaństwo okazało się glebą, w której zapuściła ona korzenie, czerpała treści. Dla chrześcijaństwa początkowo było to wielkim zagrożeniem. Mogło się ono rozpłynąć w wodach orientalnej religijności, z którymi wpłynęła gnoza. Gnoza stała się jednak i okazją, wprawdzie ryzykowną, ale – wydaje się z punktu widzenia efektu końcowego – pożyteczną, dla zbudowania własnej teologii[318].

Nowa teologia chrześcijańska, o której pisze Myszor kształtowała się zarówno pod wpływem gnostyckich inspiracji, jak i w bezpośrednim sporze z gnostykami, którzy niewątpliwie postawili ojców Kościoła wobec konieczności wypracowania jednoznacznego stanowiska względem wielu problemów natury dogmatycznej. W tym kontekście wymienić można chociażby takie słynne dzieła polemiczne jak *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy* ,Ireneusza z Lyonu, *Odparcie wszelkich herezji* Hipolita Rzymskiego, *Preskrypcję przeciw heretykom* Tertuliana czy też liczne dzieła św. Augustyna – niegdysiejszego manichejczyka – skierowane przeciwko swoim dawnym współwyznawcom.[319] Nić przewodnią eseju *Pustelnicy i demony*, wokół której koncentruje się całość rozważań Przybylskiego, stanowi teza głosząca, że duchowość Ojców Pustyni kształtowała się w kręgu oddziaływania historycznej gnozy i filozofii Platona oraz, że to właśnie stały kontakt z tymi dwiema, pokrewnymi w pewnym zakresie tradycjami myślowymi zdeterminował sposób lektury Pisma Świętego przez wielkich anachoretów, a także ukształtował ich stosunek względem świata i człowieka. W pierwszym rozdziale eseju autor zauważał:

> […] w epoce Ojców, kiedy kształtowała się filozofia chrześcijańska, wielu mnichów znajdowało się pod wpływem popularnego platonizmu. Ich przekonanie o substancjalnym charakterze duszy, ich pogląd na materialne aspekty ludzkiej egzystencji wywodził się wprost ze „schematu platońskiego". Na Pustyni uważano, że już samo „przemieszkiwanie" duszy w ciele jest złem. Dla mnichów tedy człowiek był duszą, która niestety musi posługiwać się czymś tak trywialnym jak ciało (PD, 63, 65).

Wczesnochrześcijańskie pisma przywoływane w *Pustelnikach i demonach* miał łączyć gnostycki z ducha pogląd, że świat materialny jest z gruntu zły i stanowi rzeczywistość

[318] W. Myszor, dz. cyt., s. 9.
[319] Osobne miejsce zajmują w tym kontekście pisma Orygenesa i Klemensa z Aleksandrii, którzy, sprzeciwiając się niektórym ideom gnostyckim, jednocześnie przejęli wiele z nich. Szerzej o tym problemie wypowiada się m.in. Kurt Rudolph w przywoływanej już pacy *Gnoza* (tu zwłaszcza strony 25-27).

upadku, grzechu i zepsucia. "Poglądy pustelników na materię zostały ukształtowane przez chrześcijańską gnozę" (PD, 23) – przekonywał eseista. W efekcie ideałem egzystencji było ascetyczne życie na pustyni, oparte o wyrzeczenie się materialnego świata i jego pokus. W poszczególnych rozdziałach eseju autor wyróżnia i omawia kolejne aspekty, czy też poziomy, praktykowanej przez pustelników ascezy. Ich życie określa dążenie do wyzwolenia się ze „świata" (czyli z szeroko pojętej rzeczywistości materialnej), którego najbardziej charakterystycznymi synekdochami są „miasto" (to znaczy cywilizacja, życie społeczne) oraz ciało (w szczególności związane z nim potrzeby i determinizm ludzkiej fizyczności).

W szkicu otwierającym zbiór, zatytułowanym *Uraz do materii. Esej o nadmiarze możliwości*, Przybylski opisywał pierwszy etap wycofywania się mnichów ze świata materialnego. Polegał on na porzuceniu życia we wspólnocie i udawaniu się do samotni. Jak wskazywał eseista, wśród głównych przyczyn wybuchu „epidemii pustelnictwa" między III a VII w. znajdowały się: zmęczenie cywilizacją, zniecierpliwienie kształtem ówczesnego życia chrześcijańskiego, wprzęgnięcie Kościoła w struktury polityczne państwa rzymskiego oraz znużenie trywialnością i rutyną codziennej egzystencji. Świat zewnętrzny i relacje społeczne jawiły się mnichom jako tytułowy „nadmiar możliwości". Przynosiły liczne pokusy i stawiały wobec trudnych moralnie wyborów, a także przytłaczając banałem życiowej krzątaniny, utrudniającej religijną kontemplację oraz rozpraszającej podmiotowość człowieka. W opuszczeniu świata oraz rozpoczęciu życia w odosobnieniu eremici dostrzegali szansę na nawiązanie relacji z Bogiem oraz przygotowanie się do życia wiecznego. Jak zauważał Przybylski:

> Pustelnicy wierzyli […], że anachoreza to wejście do przedsionka domu Pana. Niektórzy badacze uważają, iż to uwolnienie się od zwykłej egzystencji dawało im możliwość „doświadczenia już w doczesności przedsmaku życia wiecznego". Wydawało im się, że ze swego odosobnienia, z pustyni, dzięki ascezie i modlitwie, dojrzą chociażby rąbek rzeczywistości zbawionej. Opuszczając cywilizację, eremita żywił więc przekonanie, że rozpoczyna najbardziej szaloną grę, jaką może podjąć człowiek: grę o wieczność poza czasem (PD, 35).

Podobnie jak gnostycy, wczesnochrześcijańscy anachoreci uważali, że rzeczywistość fizyczna jest w swej istocie zła, absurdalna i obca wszystkiemu, co boskie. Autor *Baśni zimowej* odnotowuje, że w apoftegmatach Ojców Pustyni świat materialny porównywany bywał do cyrku (uważanego przez ówczesnych chrześcijan za instytucję demoniczną) oraz domu publicznego, w przestrzeni którego wszelka fizyczna aktywność człowieka nabierała znamion nierządu. Tak postrzegany świat jawił się eremitom jako miejsce tymczasowej tułaczki,

ziemia wygnania, przez którą mnich-pielgrzym zmuszony był wędrować, zmierzając do swojej prawdziwej ojczyzny.

Dalsza część rozważań, zatytułowana *Uraz do ciała. Esej o myśleniu*, poświęcony jest stosunkowi Ojców Pustyni względem ciała i fizyczności. Przybylski dowodzi w nim, że według eremitów życie w ciele miało być kolejną, po funkcjonowaniu w świecie zewnętrznym i w cywilizacji, formą zniewolenia człowieka przez materię. Tak jak rzeczywistość empiryczna nie była prawdziwą ojczyzną pustelnika, tak również i ciało – grzeszne, ułomne oraz nieuchronnie śmiertelne – nie mogło stanowić części jego istoty. Eseista przekonywał, że u źródeł antropologii eremitów leżała gnostycka idea biegunowego przeciwieństwa i zupełnej nieprzystawalności substancji duchowej oraz cielesnej. W myśl tego dualistycznego wyobrażenia człowiek postrzegany był jako uwięziona w ciele dusza, o czym dobitnie świadczy sporządzony przez Przybylskiego katalog metafor, za pomocą których anachoreci określali ludzką fizyczność.

> Na Pustyni wielkim powodzeniem cieszyły się analogie zapożyczone od gnostyków, którzy dla ciała nie mieli już żadnej litości. Wincenty Myszor […] zwraca uwagę, że w kręgach gnostyckich bardzo popularne było wyrażenie „nosić ciało". Człowiek to dusza, która nosi ciało. Dopiero, kiedy dusza „rozbierze się" z ciała, pozna istotę rzeczywistości. Toteż św. Grzegorz z Nyssy miał ciało za „martwą i wstrętną szatę" (PD, 67-68).

Eseista odnotowuje, że pustelnicy mówili o ciele jako o więzieniu, domu, zwierzęciu, pojeździe, maszynie czy ubraniu. Wszystkie przywołane porównania skrywają przekonanie o bezrozumności ciała, jego podrzędności i służebności względem *psyche*, a także o tym, że stanowi ono jedynie pewną zewnętrzną powłokę ludzkiego „ja", a równocześnie formę jego ograniczenia. Co zrozumiałe, tak negatywna postawa względem fizyczności determinowała również określony stosunek do śmierci, której gnostycki światopogląd nadawał przede wszystkim status wyzwolenia, ostatecznego triumfu ducha nad materią. O tym, że gnostycy myśleli o śmierci głównie jako o wyzwoleniu, przekonuje Kurt Rudolph – autor znanej monografii poświęconej gnozie i gnostycyzmowi.

> Z wejściem „nasienia światła", „człowieka wewnętrznego" – czy jakąkolwiek inną nazwę nosiłaby ta nadświatowa część – w ciało czy też w ciemność rozpoczyna się jej cierpienie […]. Cel wyzwolenia, który można osiągnąć jedynie krok po kroku przy pomocy boskich posłańców i wybawicieli, leży albo w śmieci (ciała), albo u samego końca świata[320].

[320] K. Rudolph, dz. cyt., s. 121.

Tak postrzegana cielesność jawiła się anachoretom jako zasadnicza przeszkoda na drodze do zjednoczenia z Bogiem. Dlatego mnisi na różne sposoby dążyli do pognębienia własnego ciała oraz poniżenia jego funkcji i potrzeb, dostrzegając w autodestrukcyjnych praktykach ścieżkę duchowego doskonalenia.

> Na Pustyni przyjmowano niemal powszechnie, że ciało jest wrogiem duszy i zasługuje na agresję – czytamy w *Pustelnikach i demonach*. – Aby osiągnąć zbawienie, należało tego wroga obezwładnić, spętać, podniszczyć. Uraz do ciała przekształcał się bardzo często w nienawiść, która w gruncie rzeczy była tylko przykrywką lęku przed materialnym aspektem egzystencji ludzkiej (PD, 65).

Lęk, o którym pisze eseista, objawiał nie tylko odczuwaniem wstrętu do podstawowych zjawisk fizjologicznych, lecz również nakładaniem rozmaitych restrykcji na własne ciało (przede wszystkim ograniczeniem spożywania pokarmów i tłumieniem popędu seksualnego), a niekiedy wręcz świadomymi aktami samookaleczania. Przybylski przekonywał, że nawiedzające niektórych pustelników złe duchy były w istocie jedynie demonicznymi fantazmatami, wizualizacją wypieranych, niezaspokajanych, bo naznaczonych „piętnem grzechu" cielesnych potrzeb. Stawiał także tezę, że najbardziej skrajnym przejawem niechęci do fizyczności była właściwa eremitom nieufność względem myśli, która, jako zrodzona w ciele, również jawić się mogła jako „skażona i podejrzana". Ponieważ myślenie w naturalny sposób niosło ze sobą niebezpieczeństwo zwątpienia, anachoreci dążyli do tego, aby przebywać z Bogiem bez myśli, czemu służyło przede wszystkim automatyczne śpiewanie psalmów.

Rekonstruowane przez eseistę główne przekonania podzielanego przez Ojców Pustyni psychofizycznego dualizmu rzeczywiście współbrzmiały z *credo* gnostyckiej antropologii. Przekonują o tym chociażby rozpoznania przywoływanego już Hutina, który podkreśla, że zgodnie z przekonaniami gnostyków „ciało jest czymś zepsutym, złym i odrażającym"[321]:

> Gnostyk – pisze badacz – nieustępliwie manifestuje nieprzezwyciężony wstręt do różnych przejawów zwykłego życia płciowego (do pociągu płciowego, stosunku, poczęcia, porodu), a nawet do najważniejszych stadiów życia cielesnego (narodzin, chorób, starości, śmierci). Wstręt do ciała prowadzi powoli do uznania go za rzecz obcą, którą trzeba jednak znosić: ciało porównuje się do „trupa", do „grobu", „więzienia", „niepożądanego towarzysza", „intruza", „oszusta", „nieprzyjaciela", „pożerającego potwora", „morza, którego wichury grożą pochłonięciem nas". Ciało, narzędzie upokorzenia i cierpienia, ciągnie ducha w dół, pogrąża go w upokarzającym odrętwieniu, w stopniowym zapominaniu własnej genealogii[322].

[321] S. Hutin, dz. cyt., s. 17.
[322] Tamże, s. 16.

Takie same antropologiczne diagnozy oraz niemalże identyczny zbiór figuratywnych porównań Przybylski wskazywał w pismach eremitów. Nie jest to zresztą żadnym zaskoczeniem, obaj badacze studiowali wszak te same źródła.

Ostatnimi przypomnianymi przez Przybylskiego zachowaniami pustelników, służącymi ascezie było milczenie oraz zwyczaj zamykania się w celi. Pisząc o pierwszym typie wymienionych wyrzeczeń, eseista zauważał, że dla eremitów dźwięk, chociaż pozostawał niematerialny, stanowił jednak „emanacją materii" i jako taki zakłócał duchowy spokój. Przybylski przekonywał też, że w powstrzymywaniu się od mowy eremici widzieli przede wszystkim szansę na przekroczenie ludzkiej kondycji, metodę – jak to określał – „transcendencji człowieczeństwa" na rzecz niematerialnego życia wiedzionego przez aniołów.

> Ten sentymentalny kult anielstwa, który był dość naturalną odpowiedzią na lęk przed materią, wyrósł z marzeń o asomatycznym, czyli bezcielesnym stanie istnienia. W gruncie rzeczy mnichom chodziło o wyższy stopień poznania Boga, całkowicie uniezależniony od materii u mowy ludzkiej (PD, 89).

– stwierdza autor *Dostojewskiego i „przeklętych problemów"*, by nieco dalej zauważyć, że wyrzekanie się mowy przynosiło w istocie skutki odwrotne od zamierzonych. Milcząc, mnich nie przezwyciężał własnej kondycji i nie uwalniał się od swojej tożsamości, lecz – nieustannie skoncentrowany na swoich myślach – jeszcze bardziej się w nie zagłębiał. Temu doświadczeniu, które Przybylski określa wielorako: „dialogiem Ja z Sobą", spadaniem w „otchłań mowy wewnętrznej" „zapadaniem się w siebie", sprzyjało również życie w klasztornej celi. Milczenie i całkowite odosobnienie kierowały uwagę mnichów ku ich własnym myślom, co – jak zapewniał Przybylski – niekiedy wiodło eremitów do zrezygnowania i zwątpienia.

Zastanawia, dlaczego utrwalone w pismach anachoretów intuicje duchowe i antropologiczne wzbudzają tak silny i konsekwentny sprzeciw autora *Rozhukanego konia*. Wyodrębnić można cztery główne argumenty, które autor stawia, polemizując z gnostycyzującym chrześcijaństwem. Bardzo często nakładają się one na siebie, współbrzmią i wzajemnie uzupełniają, ponieważ wszystkie wyrastają z jednego pnia, jakim jest afirmatywny stosunek Przybylskiego względem materii. Już Mikołejko zauważył, że:

> Od gnostyków, również tych przebranych za nowoczesnych guru, dzieli […] Ryszarda Przybylskiego […] upodobanie do materii, zachwycenie jej bujnością, nieokiełznaniem i kształtem objawiającym się poprzez codzienne epifanie[323].

W tym kontekście najważniejszy pozostaje jednak fakt, że swoją wielokrotnie deklarowaną miłość do materii autor *Wtajemniczenia w los* wiązał bezpośrednio z afirmacją tradycji chrześcijańskiej. „Biblia niewiele ma wspólnego z bezczelnymi fantazjami niezliczonych reporterów odwiedzających noetyczne krainy" (RK, 148) – pisał Przybylski z mocą w eseju *Rozhukany koń*.

Pierwszym powodem, dla którego Przybylski odrzucał duchowość gnostycką było przekonanie, że chrześcijaństwo, będąc religią, której podstawę stanowią idee wcielenia i zmartwychwstania, w sposób ostateczny nadało materii, a przede wszystkim ludzkiemu ciału, sakralny charakter. O tym dogmatycznym fundamencie chrześcijaństwa (i ukształtowanym przezeń prawowiernym spojrzeniu na materię) Leszek Kołakowski pisał w następujący sposób:

> Chrześcijaństwo powstało i rozwinęło się przede wszystkim wokół idei wcielenia i odkupienia. Głosiło ono, że łaska Boża zstąpiła na ziemię w fizycznej i historycznej osobowości Jezusa Chrystusa […]; że Bóg, czy też Słowo Boże przyjęło formę materialną i ciałem się stało dla naszego zbawienia. Ta myśl silnie podpowiadała, że całość świata fizycznego i naszego życia cielesnego nie może być złem. W przeciwnym wypadku trzeba by było uznać, że boskość mogła stopić się ze złem[324].

Podobne przekonanie wyrażone zostaje również w eseistyce Przybylskiego. Autor *Et In Arcadia ego* w umiłowaniu materii pozostaje wierny ortodoksyjnej chrystologii, zdecydowanie odrzucając te heterodoksyjne wyobrażenia, rozpowszechnione przede wszystkim w różnych odmianach myśli doketystycznej, zgodnie z którymi Chrystus nie miał w rzeczywistości przyjąć ludzkiego ciała ani też prawdziwie umrzeć, ale pozostać w istocie bytem duchowym, niepołączonym z ciałem. W *Pustelnikach i demonach* eseista podkreślał, że „[n]ajwiększa tajemnica chrześcijaństwa, wcielenie Odwiecznego Słowa sprawiła, że religia ta stała się hymnem na cześć ciała" (PD, 63). W *Homiliach na Ewangelię Dzieciństwa* autor dopowiadał, że „[d]obrowolne poniżenie się Boga pozwala […] wierzyć, że proch, z którego powstaliśmy zostanie kiedyś w całości uświęcony. Narodziny Pana otworzyły więc

[323] Z. Mikołejko, dz. cyt.
[324] L. Kołakowski, *Herezja*, Kraków 2010, s. 49. W tym samym tekście Kołakowski podkreśla jednak złożoność omawianego problemu, zauważając, że w „orędziach Jezusa Chrystusa i w listach św. Pawła były silne dosyć aluzje, z których można było wnosić, że nasze życie cielesne jest sprawą nieznaczącą i nie zasługuje na naszą uwagę, a nawet że jest ono nieuchronnie źródłem zła czy wręcz pozostaje pod władzą szatańską." (Tamże, s. 49-50.)

proces przeistoczenia samej struktury grzesznej materii” (HED, 69). Wypowiedzi świadczące o tym, że w opinii Przybylskiego chrześcijaństwo w szczególnym stopniu uświęciło materię rozsiane są nie tylko w jego eseistyce. Pojawiają się również w tekstach okołoliterackich. W rozmowie z Krystyną Czerni eseista dowodził:

> Nie znajdzie się ani jednego momentu w ewangeliach – nie mówię o apokryfach – gdzie by Jezus nie miał poszanowania dla tego wszystkiego, co nas otacza, jednym słowem dla materialności świata. Dopiero potem, gdy z Grecji przyszedł ten platonizm... Nie znoszę Platona i jego teorii. Są ludzie, np. Hannah Arendt, którzy uważają, że platonizm zafałszował orędzie Jezusa. Ono miało w sobie coś wielkiego – wiarę, że człowiek zmartwychwstanie! A nie, że dusza z niego wyjdzie![325]

W przytoczonych słowach dochodzi do głosu drugi spośród najistotniejszych argumentów Przybylskiego w sporze z gnostykami. Chodzi mianowicie o przekonanie, że gnostycka filozofia człowieka jest głęboko sprzeczna z biblijną antropologią, zgodnie z którą – jak twierdzi uczony – ciało jest macierzą ducha, a nie jego więzieniem:

> Na Pustyni zapomniano, że platoński schemat myślowy niewiele ma wspólnego z biblijną antropologią – czytamy w *Pustelniach i demonach*. – „Uczniowie Platona” pamiętali o katalogu herezji, sporządzonym przez Ireneusza, biskupa Lyonu, ale nie zauważyli jego przenikliwego oskarżenia neoplatonizmu i wszelkiego rodzaju „fałszywej gnozy” o zasadnicze wypaczenie apostolskiego wykładu nauki chrześcijańskiej (PD, 29)[326].

Nieco dalej Przybylski kontynuował rozpoczęty wątek, pisząc:

> Opanowany przez czeredę wariatów greckich, jak wyrażał się u nas o wszystkich odmianach platonizmu Jan Śniadecki, monastycyzm zdesakralizował materię. Toteż za ten grzech przeciw Ewangelii Pana naszego mnisi musieli ciężko zapłacić. Popadli w największą z wszystkich możliwych herezji: w fałszywe wyobrażenie o kondycji człowieka (PD, 30).

Wiarę w myśl mogącą istnieć poza ciałem, awersję względem fizyczności oraz upatrywanie istoty człowieka w niematerialnej duszy Przybylski uznawał za rodzaj egzystencjalnego zakłamania i uznawał za przeszkodę w zrozumieniu ludzkiej kondycji. Z eseistyki autora *Baśni zimowej* wyłania się jednoznaczne przeświadczenie o tym, że marzenie pustelników o anielskim, asomatycznym życiu jest ułudą. Żaden człowiek – przekonywał autor – nawet udając się do eremu, nawet oddając się ascezie, milcząc i rezygnując z towarzystwa innych

[325] *Do prawdziwej wiary trzeba odwagi...*, dz. cyt., s. 88.
[326] Nawiasem mówiąc, dzieło Ireneusza z Lyonu, na które powołuje się tutaj Przybylski, Kurt Rudolph ocenił zdecydowanie mniej życzliwie. Zdaniem niemieckiego religioznawcy „jego [Ireneusza] książka staje się typowym przykładem nieprzejrzystego i nużącego zwalczania heretyków. Z braku przewagi intelektualnej sięga po każdy argument, z pomocą którego może przeciwnika szkalować, rzucić nań podejrzenie o różne rzeczy i ukazać go w karykaturze.” (Zob. K. Rudolph, dz. cyt., s. 22.)

ludzi, nie jest w stanie uwolnić się od materii, ponieważ życie w ciele i w świecie jest jedyną możliwą formą ludzkiej egzystencji.

Przybylski argumentował, wreszcie, że zgodnie z biblijnym przekazem życie człowieka jest rodzajem sprawdzianu, podczas którego osoba zmuszona jest trwać wśród materii i dokonywać wyborów pomiędzy możliwościami, jakie materialność życia zakłada, a jeszcze bardziej – ograniczeń, które narzuca. Wolność jest tu ograniczona determinizmem fizyczności. Z drugiej strony jednak człowiek, żyjąc w ciele, nie zostaje pozbawiony ani wolnej woli, ani możliwości wyboru i przekraczania własnych ograniczeń, co rozstrzyga o przypisanej ludziom wolności.

> Nawet wówczas, kiedy ubzdura sobie, że jest aniołem – czytamy w eseju o pustelnikach – człowiek pochylony jest ku ziemi, ponieważ myśli w ciele i jego myśl jest z ziemi. I krzyż Chrystusa był wbity w ziemię. W glinę. W proch. W materię. Po to właśnie, aby utwierdzić wolność człowieka, która jest niebezpieczeństwem: człowiek bowiem ciągle musi wybierać z tego, co mu podsuwa chaos możliwości (PD, 47).

Nieco później eseista dodał, że „[g]ra o wieczność toczy się w czasie, w pułapce zastawionej przez materię, która jest niewyczerpanym źródłem nadmiaru zdarzeń" (PD, 53).

Argumenty, jakie Przybylski wytaczał w swej polemice z platonizmem, prowadzą do odkrycia jeszcze jednego charakterystycznego rysu myśli i postawy eseisty. Otóż twórczość Przybylskiego jest świadectwem konsekwentnego odrzucania rozpowszechnionej wśród Ojców Pustyni, a i współcześnie żywej oraz obecnej w prawowiernej myśli chrześcijańskiej, idei nieśmiertelnej, substancjalnej duszy mogącej istnieć poza ciałem.

> We wczesnym chrześcijaństwie nikomu by do głowy nie przyszło, że przedmiotem wiary jest nie tylko istnienie Boga, nie tylko wcielenie Syna Bożego, nie tylko zmartwychwstanie Jezusa, lecz również istnienie substancjalnej i nieśmiertelnej duszy, która z punktu widzenia „danych naocznych odpowiadających pojęciu rozumu" jest tylko tropem literackim; personifikacją metafizycznej fantazji o myśli bytującej poza ciałem w formie substancji (PD, 65-66).

Podobne opinie powtarzał Przybylski kilkakrotnie, także w wywiadach i komentarzach do swojej twórczości. W rozmowie z Janion przekonywał:

> Nie ma duszy nieśmiertelnej! Jest człowiek! Hannah Arendt udowodniła raz na zawsze, że w chrześcijaństwie pomylono dwie rzeczy. Przyjęto zasadę platońską, od Greków wzięto ideę duszy

> nieśmiertelnej. Czegoś podobnego w Nowym Testamencie w ogóle nie ma. Po prostu jest człowiek i dlatego mowa jest o zmartwychwstaniu człowieka, zmartwychwstaniu ciała, bo nie ma myśli bez ciała[327].

Fundamentem bliskiej Przybylskiemu chrześcijańskiej antropologii jest więc idea zmartwychwstania ciała. Dlatego też jedyną prawdziwie chrześcijańską metaforą ciała odnalezioną w pismach Ojców Pustyni pozostawała dla autora *Cienia jaskółki* figura naczynia, które, po rozbiciu na części, zostanie ponownie złączone w całość[328]. Jednocześnie idea ta pozostaje jednak w ocenie Przybylskiego całkowicie sprzeczna z prawidłami racjonalnego myślenia i daje się przyjąć jedynie dzięki łasce[329]. Mówiąc o człowieku, Przybylski zawsze miał na myśli, powtórzmy to raz jeszcze, nierozerwalny splot ciała i myśli, który za Mandelsztamem nazywał, „myślącym ciałem”[330]. Autor *Et in Arcadia ego* wyrażał przekonanie, że wszelkie intuicje metafizyczne pozostają wytworami ludzkiej myśli, która rodzi się w ciele i nie może trwać poza nim. Zarówno ludzka dusza, jak i jakakolwiek rzeczywistość transcendentna mogą zatem istnieć, jak twierdził Przybylski, jedynie w świecie „porównań i analogii”, w sferze terminów – to znaczy w języku. Tezę tę postrzegam jako jeden z najistotniejszych rysów światopoglądowych autora *Mitycznej przestrzeni naszych uczuć*, który w swojej twórczości wielokrotnie powtarzał gest Ludwika Wittgensteina, nakazując milczeć o tym, o czym nie można mówić.

> [N]awet dzisiaj zapominamy – pisze Przybylski w *Pustelnikach demonach* – że dusza jest takim samym przedmiotem wiary jak i „świat ponadzmysłowy”. Rzeczywista jest myśl, co prawda, fenomen równie tajemniczy jak materia. Ale i dusza, i „świat ponadzmysłowy” to jedynie metafory ujmujące w naszym ułomnym języku wyobrażenia powstałe czy też stworzone w myśli. Wiara w nieśmiertelność duszy staje się niezmiernie trudna, kiedy zaczynamy myśleć o myśleniu. […] O nieśmiertelnej duszy filozofia stworzyła piękną baśń. Ale, na litość Boską, nie utożsamiaj baśni z prawdą tylko dlatego, że przynosi ci spokój. Milcz i czekaj na wiarę w zmartwychwstanie (PD, 70).

Na prawach krótkiego dopowiedzenia można zauważyć, że Przybylski polemizował nie tylko z gnostycyzującymi koncepcjami doby wczesnego chrześcijaństwa, lecz również z zakorzenionymi w gnostycyzmie wątkami kultury XIX i XX wieku. Wcześniej zwracałam już uwagę na antygnostyckie podłoże niechęci Przybylskiego wobec pewnych obszarów kultury

[327] *Każdy mówi drugiemu, że nie jest Bogiem...*, dz. cyt., s. 35. Przybylski odwołuje się tu najprawdopodobniej do eseju Arendt zatytułowanego *Myślenie* (H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 2002).

[328] Przybylski odnosi się tutaj do słów św. Grzegorza z Nyssy. (Zob. R. Przybylski *Pustelnicy i demony*, s. 66-67: „Każdy człowiek – czytamy w *Dialogu z siostrą Makryną* – <<podobny jest do naczynia… […]. Po rozbiciu tej formy właścicielka naczynia, dusza, pozna z resztek to, co do niej należy. Nie zapomni składowych części ciała, ani gdy szczątki znajdą się razem, ani gdy zmieszają z niewyrobionym materiałem…>>”)

[329] Tamże.

[330] O. Mandelsztam, [*Nie motylem mączystym i białym…/ Не мучнистой бабочкою белой...*], dz. cyt., s. 435.

romantyzmu. Przedłużenie niektórych wątków myśli manichejskiej autor dostrzegał także w dwudziestowiecznej sztuce i literaturze – zwłaszcza w twórczości egzystencjalistów (szczególnie Jeana Paula Sartre'a). Czynił tak ze względu na uobecniającą się w ich myśli ideę obcego, wrogiego i obojętnego świata, do którego został „wtrącony" człowiek. W swoich intuicjach eseista nie był odosobniony. Na problem światopoglądowego powinowactwa pomiędzy egzystencjalizmem i gnostycyzmem zwracano wielokrotnie uwagę zarówno w krajowym, jak i w zagranicznym piśmiennictwie.[331] Spadkobierczynią dualistycznej wizji świata, przede wszystkim w jej platońskim kształcie, była dla autora *Odwiecznej Rosji* również sztuka abstrakcyjna. W powojennym malarstwie figuratywnym, ukazującym rozpadające się, okaleczone i zdeformowane ciało, Przybylski dostrzegał wyraz neomanichejskiejskiego nachylenia kultury europejskiej drugiej płowy XX wieku. Do dwu ostatnich obserwacji powrócę jeszcze nieco później.

Sądzę, że nie będzie nadużyciem stwierdzenie, iż Przybylski wiódł spory tylko z takimi autorami, tradycjami i ideami, którymi pozostawał w jakimś stopniu zafascynowany. Nurtów sztuki i filozofii całkowicie obcych jego światopoglądowi oraz artystycznej wrażliwości (jak, na przykład, wybujałej estetycznie literatury Młodej Polski albo poezji awangardowej), eseista nigdy nie czynił przedmiotem swych analiz czy polemicznych konwersacji. Przybylski najżywiej spierał się z tymi jakościami, wartościami świata kultury, z którymi łączyła go jakaś myślowa więź i które zdradzały pewne (nie zawsze na pierwszy rzut oka oczywiste) pokrewieństwo z jego własną intelektualną i duchową postawą. Obserwacja ta czyni prawomocnym pytanie o obecność pewnych wątków gnostyckich w myśli samego Przybylskiego. Arkadiusz Faltyn zauważył, że „[t]raktowanie gnostycyzmu jako poglądu głoszonego przez samego Przybylskiego […] jest z różnych względów utrudnione, by nie rzec: niemożliwe do przyjęcia"[332], zastrzegając jednocześnie, że „pewne inspiracje myślą gnostycką są u niego niewątpliwe"[333]. Możliwość uznania Przybylskiego za gnostyka odrzucił również Mikołejko, argumentując swój sąd przede wszystkim afirmatywnym stosunkiem pisarza względem materii[334]. Podzielam opinię badaczy. Postaram się jednak wskazać kilka wątków myśli eseisty, które mogą stanowić pochodną zainteresowania gnozą lub zostać zinterpretowane jako pokrewne gnostyckiej postawie.

---

[331] Zob. np. Z. Kaźmierczak, *Dzieło demiurga: zapis gnostyckiego doświadczenia egzystencji we wczesnej poezji Czesława Miłosza*, Gdańsk 2011; J. Prokopiuk, *Gnoza, gnostycyzm i manicheizm. Apologia pro domo sua*, „Literatura na Świecie" 1987, nr 12 (197), s. 3-11 oraz przywoływane już prace S. Hutina, *Gnostycy* oraz H. Jonasa, *Religia gnozy* (tu zwłaszcza rozdział: *Gnostycyzm, egzystencjalizm, nihilizm*).
[332] A. Faltyn, dz. cyt., s. 320.
[333] Tamże.
[334] Z. Mikołejko, dz. cyt.

Pierwszą cechą światopoglądu Przybylskiego, której można by przypisać gnostycki rodowód jest głęboki pesymizm historiozoficzny. W istocie, niektóre wypowiedzi eseisty dotyczące świata – nazywanego wielokrotnie „ziemią wygnania” i terytorium szatana – wykazuje pewne pokrewieństwo z gnostyckimi wyobrażeniami na temat istoty rzeczywistości fizycznej. Źródło tych wyobrażeń autor dostrzegał jednak nie w manichejskich mitach kosmogonicznych, ale w Biblii, podkreślając, że zgodnie z nauką Nowego Testamentu ze świata nigdy nie uda się usunąć zła i niesprawiedliwości. Za dowód posłużyć może tutaj chociażby przywoływany już fragment eseju o Sardanapalu, w którym Przybylski zauważa, że:

> Z Biblii wynika, że świat został oddany we władanie Księciu Ciemności i dzisiejszy chrześcijanin, przynajmniej do czasu drugiego przyjścia Chrystusa, nie powinien liczyć na tryumf dobra. [...] Biblia nie podsuwa bowiem człowiekowi marzenia o idealnym społeczeństwie. Przeciwnie. Z olśniewającą furią ukazuje tryumf zła i mordu, wieńczący historyczne działanie ludzi (SA, 153-154).

W eseistyce Przybylskiego nie sposób znaleźć alternatywę dla tak postrzeganego świata historycznego. Pisarz zdaje się przeczyć istnieniu jakiejkolwiek ponadzmysłowej, transcendentnej rzeczywistości, stanowiącej prawdziwą ojczyznę człowieka. Jednocześnie świat materialny jest jednak, jak czytamy w eseju o poezji Osipa Mandelszatma, darem od Boga i jako taki zasługuje na czułość i szacunek.

Drugim wątkiem eseistyki Przybylskiego, w którym można by dopatrzyć się wpływów gnostyckich jest, omówiony już, wizerunek starotestamentowego Boga. Jak pisałam, wyłaniający się z eseistyki Przybylskiego obraz Jahwe ma pewne cechy gnostyckiego Demiurga: jest władczy, nieczuły, karzący, skory do gniewu. Od gnostyckiego stwórcy materii różni się jednak tym, iż – przypomnijmy – nie posiada antagonisty w postaci boga wyższego, ukrytego, nieskończenie dobrego. Za odpowiednik manichejskiego Arymana nie sposób też, na co zwrócił uwagę przywoływany już wielokrotnie Mikołejko, uznać Chrystusa. Pomimo, że nakreślone przez Przybylskiego wizerunki Boga Ojca i Syna Bożego wydają się niekiedy biegunowo odmienne, to jednak Nowy Testament pozostaje dla pisarza naturalną kontynuacją Starego Zakonu, Wcielenie zaś – wypełnieniem biblijnych proroctw.

Trzecim, i chyba najmniej dyskusyjnym, gnostyckim wątkiem w myśli Przybylskiego jest jej antydogmatyzm i zainteresowanie heterodoksją. Jerzy Prokopiuk, jeden z najważniejszych polskich badaczy gnostycyzmu i popularyzator tej tradycji myślowej, nazywa gnozę „archetypową wręcz herezją”” i zauważa, że:

> [O] wielkości twórców herezji decydował zawsze fakt, że – zgodnie z żądaniem pierwszego z Apostołów: „Boga należy słuchać bardziej niż ludzi" (*Dz. Ap.* 5, 29) – szli za swym głosem wewnętrznym, za duchem, a nie za autorytetem zewnętrznym, instytucją czy literą. Dlatego herezje chrześcijańskie zawsze były próbami odnowienia i ożywienia – kostniejącej w ortodoksji – pierwotnej Dobrej Nowiny[335].

W eseistyce Przybylskiego znajdziemy mnóstwo fragmentów, świadczących, że w opinii eseisty bezrefleksyjne zawierzanie dogmatom, zaniechanie wysiłku indywidualnego zgłębiania tajemnic wiary i oraz nadmierna troska o własną prawowierność należą do najważniejszych przyczyn obumierania życia religijnego jednostek i wspólnot. Autor *Cienia jaskółki* wielokrotnie podkreślał, że warunkami koniecznymi rozwoju duchowego są gotowość do stawiania pytań oraz osobiste, niewsparte o autorytet żadnej instytucji, poszukiwanie Boga. W eseju *Rozhukany koń* Przybylski stwierdzał wprost:

> Boga nie może poznać człowiek „małego serca" i „kornej wiary", którego instytucja spętała teologicznymi dogmatami. Rozmaite zakazy i nakazy pozbawiły go bowiem prawa wolności, świętego skarbu podarowanego mu przesz Stwórcę jeszcze w Wielkim Pierwszym Życiu, kiedy pozwolono mu myśleć i wybierać (RK, 80).

Eseista uważał wręcz, że takie postępowanie nie odpowiada postawie duchowej Jezusa, jawiącego się pisarzowi jako „Humanista, który uświęcił zastanowienie i pytanie, starcie i spór" (HED, 265). „Wolność od dogmatycznych przepisów była [...] treścią nauki Chrystusa" (RK, 79) – zapewniał uczony także w eseju o myśleniu Juliusza Słowackiego. Eseistyka Przybylskiego jest świadectwem zainteresowania rozmaitymi ruchami heterodoksyjnymi oraz myślą teologów, którym daleko do ortodoksyjnej poprawności (chociażby Orygenesa, Nowosielskiego czy Teilharda de Chardina). Trzeba jednak dopowiedzieć, że postulat indywidualnego zgłębiania tajemnic wiary nie łączy się u Przybylskiego, tak jak dzieje się to u gnostyków, z wiarą w zbawczą moc poznania.

Powyższe rozpoznania można podsumować stwierdzeniem, że chociaż pewne wątki twórczości i myśli Przybylskiego początkowo mogą się wydawać bliskie niektórym elementom światopoglądu gnostyckiego, to jednak dokładniejsze przyjrzenie się problemowi ujawnia, że mówienie o bezpośrednim podobieństwie koncepcji Przybylskiego do idei gnostyckich okazuje się uprawnione w pewnym tylko zakresie i musi być obwarowane licznymi zastrzeżeniami.

---

335 J. Prokopiuk, dz. cyt., s. 3-4.

4.3 Przybylski jako hermeneuta malarstwa religijnego

W przedmowie do eseju *Homilie na Ewangelię Dzieciństwa* Przybylski nazywał swój esej „szkicami z teologii biblijnej malarzy i poetów" (HED, 5). To określenie można z powodzeniem rozciągnąć na całą religijną twórczość autora *Ogrodów romantyków*. Uprawiana przez Przybylskiego hermeneutyka tekstów biblijnych przybiera zazwyczaj kształt polifonicznej opowieści snutej z odwołaniem do rozmaitych tekstów kultury: literatury patrystycznej, apokryfów, rozpraw teologicznych i filozoficznych, a przede wszystkim – malarstwa i poezji. Kiedy w *Homiliach na Ewangelię Dzieciństwa* Przybylski poszukuje sensu biblijnego zwiastowania, sięga nie tylko po Ewangelię św. Łukasza, lecz również po malarstwo włoskiego Quattrocenta oraz wiersze Mickiewicza i Eliota. Opowiadając o losach św. Antoniego Eremity, przywołuje literaturę monastyczną i płótna Matthiasa Grünewalda, Martina Schongauera oraz Hieronima Boscha, by pod koniec poddać interpretacji *Kuszenie św. Antoniego* Gustave'a Flauberta.[336] Z kolei w eseju *Ogrom zła i odrobina dobra*, zastanawiając się nad znaczeniem wydarzeń w Emaus, Przybylski sięga po obrazy Rembrandta i Caravaggia. To zaledwie kilka przykładów wybranych spośród licznych lektur biblijnych tematów.

O ile interpretacje tekstów poetyckich pojawiają się właściwie we wszystkich pracach Przybylskiego, o tyle komentarze do dzieł malarskich w znakomitej większości towarzyszą jego rozważaniom religijnym. Najczęściej komentowanym przez Przybylskiego gatunkiem sztuki obrazu było przy tym malarstwo sakralne. Eseista bardzo rzadko poświęcał uwagę malowidłom, które nie dotyczą tematyki religijnej. Warto zwrócić na to uwagę. Taki stan rzeczy może świadczyć o tym, że w myśli Przybylskiego obraz i religia łączą się w istotny sposób. Warto zatem zadać sobie pytanie, czym dla autora *Odwiecznej Rosji* było dzieło sztuki sakralnej i jaką rolę, jego zdaniem, odgrywało malarstwo w życiu religijnym. Próbując udzielić na nie odpowiedzi, omówię te wątki rozproszonych w esejach Przybylskiego rozważań dotyczących relacji pomiędzy religią i sztuką, których obecność postrzegam jako najbardziej znaczącą.

Repertuar pojawiających się w eseistyce Przybylskiego nawiązań do malarstwa daje się dosyć łatwo scharakteryzować. Autor koncentrował się wyłącznie na malarstwie europejskim, przede wszystkim renesansowym i barokowym. Komentował dzieła takich

[336] Fragment eseju *Pustelnicy i demony* poświęcony losom św. Antoniego Wielkiego został dołączony (w nieco skróconej wersji) do najnowszego przekładu *Kuszenia św. Antoniego* Gustave'a Flauberta, opublikowanego w 2010 roku nakładem wydawnictwa Sic!. (Zob. R. Przybylski, *Historia świętego Antoniego Eremity* [w:] G. Flaubert, *Kuszenie św. Antoniego*, tłum. P. Śniedziewski, Warszawa 2010, s. 301-329.)

artystów, jak Fra Angelico, Hieronim Bosch, Sandro Botticelli, Caravaggio, Marc Chagall, Albrecht Dürer, Claude Lorrain, Andrea Mantegna, Lorenzo Monaco, Matthias Grünewald, Nicolas Poussin, Rembrandt van Rijn, Philipp Otto Runge, Martin Schongauer, Gustave Singier czy Paolo Uccello. Nawiązania do sztuki współczesnej pojawiały się u Przybylskiego bardzo rzadko. Szczególnie znaczące miejsce w twórczości autora *Ogrodów romantyków* zajmują także rozważania poświęcone ikonografii chrześcijańskiego Wschodu, której kontynuację odnajdywał eseista przede wszystkim w sztuce Jerzego Nowosielskiego. Wiele wskazuje na to, że zarówno malarstwo autora *Zagubionej bazyliki*, jaki i jego oryginalne teoretyczne rozważania z zakresu teologii obrazu, wywarły istotny wpływ na myśl Przybylskiego i jego wyobrażenie o roli, jaką sztuka powinna odgrywać w życiu religijnym.

Eseistyczne ekfrazy Przybylskiego były zazwyczaj szczegółowe. Autor drobiazgowo opisywał wygląd postaci znajdujących się na obrazach, otaczających je przedmiotów, budynków czy elementów świata przyrody. Liczne komentarze poświęcał też symbolice i kulturowemu znaczeniu różnych elementów dzieła malarskiego, na przykład wykorzystywanych przez artystę kolorów, przedstawionego na obrazie pejzażu (bywa nim ogród, górski krajobraz, pustynia), architektury, porządku ustawienia postaci czy noszonych przez nie strojów. Eseista zwracał również uwagę na związki sztuki danego okresu z panującą wówczas aurą intelektualną oraz dominującym typem duchowości i kształtem myśli religijnej. Opowiadając o malarskich przedstawieniach scen biblijnych, Przybylski posiłkował się nie tylko rozpoznaniami historyków sztuki, lecz przede wszystkim lekturą Pisma Świętego, tekstów apokryficznych i rozpraw teologów. O kształcie okołomalarskich rozważań Przybylskiego w znacznym stopniu decydował autorski postulat, aby sztukę sakralną omawiać właśnie jako sakralną, to znaczy z pamięcią o tym, że powinna ona stanowić integralny element kultu religijnego. W efekcie komentowanie sztuki sakralnej wymaga, zdaniem eseisty, przede wszystkim refleksji o charakterze teologicznym. Nie można bowiem uchwycić jej znaczenia, poddając obraz religijny oglądowi jedynie estetycznemu czy scjentystycznemu, prowadzonemu wzorem historyka sztuki. W *Homiliach na Ewangelię Dzieciństwa* Przybylski dawał wyraz temu przekonaniu w emocjonalnych słowach:

> Oglądanie tego typu obrazów [obrazów religijnych – A.L.] bez lektury Słowa Bożego prowadzi do estetycznej lub scjentystycznej redukcji sztuki chrześcijańskiej. Przyznam się, że to nagminne przykrawanie obrazów religijnych do wrażliwości rozkosznych estetów stało się już irytujące. To są złodzieje, którzy nie wiedzą, co kradną (HED, 106).

Nie znaczy to bynajmniej, że eseistyczne ekfrazy Przybylskiego pozbawione były namysłu nad estetycznym wymiarem komentowanych dzieł malarskich czy też nad ich historycznym i kulturowym uwikłaniem. Całość rozważań zawsze jest jednak podporządkowana problemowi, który dla eseisty pozostawał najważniejszy, czyli teologicznemu znaczeniu obrazu traktowanego jako narzędzie kultu i religijnej refleksji.

Nie dziwi zatem fakt, że Przybylski cenił przede wszystkim te przedstawienia malarskie, w których dostrzegał zwrócenie ich autora w stronę *sacrum*. Takie obrazy, które służą nie ekspresji osobowości malarza i prezentowaniu jego subiektywnej artystycznej wizji, lecz oddawaniu chwały Bogu, wyrażaniu religijnych intuicji, a niekiedy wręcz zapisowi doświadczenia o charakterze mistycznym. Lektura tekstów Przybylskiego potwierdza tę intuicję. Przykładem niech będzie tutaj fragment eseju *Ogrom zła i odrobina dobra* poświęcony malarskim przedstawieniom wieczerzy w Emaus. Szkic, o którym mowa – *Mgnienie wiekuistej światłości* – rozpoczyna się przypomnieniem stosownego fragmentu Ewangelii wg św. Łukasza oraz krótkim komentarzem do przywołanej historii. Następnie autor omawia sześć obrazów przedstawiających interesujące go wydarzenie: *Pielgrzymów w Emaus* Louisa Le Nain, *Wieczerzę w Emaus* Paola Veronese, malowidło Caravaggia o takim samym tytule oraz trzy dzieła Rembrandta (a właściwie dwie prace samego Rembrandta i akwafortę Arnolda Houbrackena wykonaną na podstawie rysunku malarza z Lejdy) zatytułowane *Chrystus w Emaus*. Interpretację obrazów Przybylski poprzedza następującym stwierdzeniem:

> Wieczerza w Emaus, skądinąd wydarzenie o zasięgu pozaziemskim, sama w sobie miała jednak charakter intymny i zaciszny. Dwóm uczniom zależało bowiem na kontynuowaniu rozmowy rozpoczętej w drodze. Ale z tej skromnej biesiady wielu malarzy czyniło niekiedy beztroskie widowisko. Niby nic grzesznego, ale jednak wstyd (OZOD, 23-24).

Ten krótki, utrzymany w żartobliwym tonie, komentarz pozwala wysnuć wniosek, że od malarskich przedstawień objawienia w Emaus Przybylski będzie oczekiwał przede wszystkim estetycznej powściągliwości oraz zakorzenienia w ewangelicznym przekazie.

Zarówno w przypadku obrazu Le Naina, jak i płótna autorstwa Veronese Przybylski poprzestał na pobieżnym opisie uwiecznionej przez malarzy sceny. Wydaje się, że o skrótowości tych komentarzy zadecydował fakt, iż w odczuciu eseisty powstawaniu wymienionych dzieł nie towarzyszyła pogłębiona refleksja religijna. Do pierwszego z obrazów – *Pielgrzymów w Emaus* Le Naina – Przybylski wydaje się mieć stosunek obojętny.

Dostrzegał w nim przede wszystkim owoc charakterystycznego dla malarstwa braci Le Nain zainteresowania francuską wsią (Chrystusowi i jego uczniom towarzyszy tu liczna „wiejska gromada": starzec, dwóch młodych chłopców, kobieta, czworo dzieci oraz pies) oraz prezentację „rustykalnej religijności" (OZOD, 25). O malowidle Veronese eseista wyraża się natomiast z nieskrywaną niechęcią, której główną przyczyną była pretensjonalna dekoracyjność przedstawienia i jego oddalenie od biblijnej historii. Autor *Krzemieńca* zauważał, że malarz zapełnił swoje płótno nie tylko rozmaitymi rekwizytami, których jedyną funkcją było estetyczne urozmaicenie przedstawianej sceny, lecz również kilkunastoma osobami, których nie odnajdziemy w opowieści św. Łukasza:

> Kleofas i jego przyjaciel – czytamy – dwaj potężni atleci, siedzą po obu stronach Nauczyciela, wyposażeni w wymyślnie ozdobne kije podróżne. Gesty ich rąk zdradzają pewien niepokój. Ja na pewno rozpoznałem Jezusa. Ty też już rozpoznałeś. Ale oni wiedzieli, kim jest Ten Trzeci, już w chwili, kiedy zasiedli przy stole wśród tych widzów, zresztą niezbyt zainteresowanych przybyszami. Ten oberżysta o posturze byka, pchający się do gości z pokaźnym tym razem daniem, ta ciżba, która samą swą obecnością niweczy duchowy charakter wieczerzy, zamienia w końcu to wydarzenie w widowisko, które Veronese raczył urządzić na otwartym pałacowym tarasie, aby nasycić pychę weneckiego patrycjatu. Wspaniale namalowany absurd, który zabawi każdą gawiedź zobojętniałą na Pismo (OZOD, 25).

„Caravaggio nawet nie pomyślał o widowisku" – napisał Przybylski, omawiając kolejny obraz i przeciwstawiając go jednocześnie malowidłu Veronese. *Wieczerza w Emaus* Caravaggia utrzymana jest, przekonuje autor, w odmiennym, intymnym nastroju, a ranga przedstawianego wydarzenia nie została tutaj oddana środkami demonstracyjnej estetyzacji, lecz przejawia się w skupieniu bohaterów, ich mimice i dynamice gestów. Przedstawieniami, które docierają najbliżej tajemnic ewangelicznej opowieści, pozostają jednak dla Przybylskiego prace Rembrandta, co znamienne – zdecydowanie najbardziej ascetyczne spośród wszystkich omawianych przez eseistę płócien. Przystępując do interpretacji obrazów malarza z Lejdy, Przybylski wyznał:

> Chyba ze czterdzieści lat temu, porażony poezją tej niezwykłej opowieści, przekonany, że jej przesłanie przeniknął do końca dopiero Rembrandt van Rijn (1608-1669), skądinąd niezrównany egzegeta Pisma, zapewne w porywie nagannej bezczelności powołałem do istnienia tryptyk pod tytułem Emaus (OZOD, 23-29).

W skład tego „tryptyku" weszły: obraz *Chrystus w Emaus* znajdujący się w paryskim muzeum Jacqumart-André, rysunek Rembrandta ze zbiorów Fitzwilliam Museum w Cambridge oraz akwaforta Arnolda Houbrackena wykonana na podstawie wymienionego szkicu. Przybylski dostrzega w tych trzech dziełach wyobrażenia kolejnych etapów

chrystofanii. Pierwsze z nich uwiecznia moment, w którym sylwetka otoczonego światłem Chrystusa jest jeszcze widoczna. Drugi obraz przedstawia chwilę zniknięcia Jezusa – uwagę patrzącego przykuwa przede wszystkim przesłonięte świetlistą plamą krzesło, na którym siedział Chrystus zanim stał się niewidoczny. Na trzeciej z prac światło ogarniające puste krzesło zaczyna już przygasać, a elementem obrazu, który najsilniej przyciąga wzrok jest przerażona twarz jednego ze świadków objawienia – Kleofasa. Omawiając Rembrandtowski tryptyk, Przybylski wyrażał przekonanie, że obrazowanie holenderskiego malarza – przede wszystkim sposób, w jaki przedstawiał on towarzyszące teofanii światło – jest owocem refleksji teologicznej:

> Tworząc obrazy poświęcone wydarzeniu w Emaus, Rembrandt znajdował się najwyraźniej w stanie urzeczenia świętym Janem Ewangelistą i jego teologią Światła Niestworzonego. Został zniewolony przez fundamentalną tezę korpusu Janowego: „A poselstwo, które usłyszeliśmy od niego i które wam ogłaszamy, jest takie: Bóg jest światłością i nie ma w nim ciemności" [...] (OZOD, 31).

Wszystkie te cytacje i rekonstrukcje kierunku prowadzonych przez Przybylskiego interpretacji przekonują, że wartość obrazu jako medium religijnej refleksji wzrasta wraz z rosnącą powściągliwością estetyczną i ograniczaniem indywidualnej artystycznej wizji malarza.[337] Nawiasem mówiąc, szkic z Cambrigde w bardzo podobnym duchu skomentował ponad pięćdziesiąt lat wcześniej Józef Czapski, który dojrzał w dziele Rembrandta „znak żywy tajemnego dialogu"[338]. Przywołana interpretacja Rembrandtowskiego tryptyku nasuwa także skojarzenia z teorią obrazu zaproponowaną przez Georgesa Didi-Hubermana. W głośnej książce *Przed obrazem*[339] francuski filozof podejmuje próbę przekroczenia tradycyjnego sposobu myślenia o obrazach i opisywania ich w kategoriach tego, co „widzialne" (dające się rozumowo pojąć i wyrazić językiem dyskursu) i „niewidzialne" (będące czystą abstrakcyjnością, polem usytuowanym w całości poza obrazem). Czyni tak przywołując

---

[337] Powyższe rozpoznanie zyska, być może, na znaczeniu, jeżeli zestawi się je z sądem Wojciecha Michery głoszącym, że prawdziwemu wizerunkowi zagrażają na równi ikonoklazm oraz trywializacja obrazu – ta bowiem nie tylko wznieca różnego rodzaju tendencje obrazoburcze, lecz również, na swój sposób, unieważnia przedstawienie. (Zob. W. Michera, *Ikona i zapomniane przykazanie Dekalogu*, „Konteksty" 1996, z. 3-4, s. 37-38.) Zaobserwowana przez Micherę prawidłowość nasuwa z kolei skojarzenia z rozważaniami Jeana Baudrillarda dotyczącymi fantomowego statusu współczesnego obrazu. „Nowoczesny ikonoklazm nie polega już […] na niszczeniu obrazów, lecz na ich fabrykowaniu, mnożeniu obrazów, w których nie ma nic do zobaczenia" – przekonuje francuski uczony w głośnym eseju *Spisek sztuki* (J. Baudrillard, *Spisek sztuki*, tłum. S. Królak, Warszawa 2006, s. 51).

[338] J. Czapski, *Patrząc*, Kraków 1983, s. 175. Czapski pisze: „W nikłym nawet rysunku Rembrandta, gdzie kreska, plama prawie bezforemna wyraża coś więcej niż przedmiot, więcej nawet niż najwyższe przeżycie artystyczne, gdzie jedno muśnięcie pędzlem: usta uzdrowionego przez Chrystusa ślepego, ruch uczniów z Emaus wobec zalanego blaskiem pustego krzesła – to już nie tylko temat religijny czy wielka sztuka, to znak żywy tajemnego dialogu."

[339] G. Didi-Huberman, *Przed obrazem. Pytanie o cele historii sztuki*, tłum. B. Brzezicka, Gdańsk 2011. (Tu zwłaszcza rozdział 1: *Historia Sztuki w granicach swojej praktyki*, s. 13-39.)

pojęcie „wizualnego”. Rozumie je jako tę cechę obrazu, która sprawia, że widz w tym, co przedstawione dostrzega rodzaj rozdarcia, odsyłającego, czy też – lepiej – otwierającego się na porządek inny i dalszy niż samo przedstawienie: ku sferze tajemnicy religijnego zdarzenia. W taki sposób Didi-Huberman patrzy między innymi na połać bieli rozpościerającą się pomiędzy archaniołem Gabrielem i Marią na fresku Fra Angelico przedstawiającym scenę zwiastowania. Wydaje się, że podobny gest interpretacyjny czyni Przybylski, który również z pozoru najbardziej asemantyczny fragment dzieła Rembrandta – jasną plamę spowijającą krzesło, na którym siedział Chrystus – zdaje się postrzegać jako obszar najsilniej nasycony religijną treścią. Być może z tego samego powodu eseista nie omówił żadnej z dwóch najbardziej znanych prac Rembrandta poświęconych wydarzeniu w Emaus. Mam tutaj na myśli obrazy z 1648 roku zatytułowane *Wieczerza w Emaus*, znajdujące się w paryskim Luwrze oraz Państwowym Muzeum Sztuki w Kopenhadze. Przybylski przyznawał zresztą, że powodem, dla którego zdecydował się pominąć pierwszy z nich, było przekonanie, że „[p]rzesadna dbałość o naszą pobożność [...] stłumiła w malarzu pasję rozwikływania tajemnic Ewangelii” (OZOD, 29). Wymienione płótna, operujące zdecydowanie bardziej dosłownym przedstawieniem, będące – przywołując raz jeszcze terminy Didi-Hubermana – dalece bardziej "czytelne" niż komentowana przez Przybylskiego triada, najwyraźniej nie posiadały w jego mniemaniu podobnej siły religijnego oddziaływania.

Po wstępnym wskazaniu „jakości”, których Przybylski poszukiwał w dziełach sztuki religijnej należy zapytać o sposób, w jaki sam autor *Cienia jaskółki* patrzył na obrazy religijne i w jaki poddawał je interpretacji. W jego eseistyce zarysowuje się kilka równoległych hermeneutycznych optyk, które najczęściej nakładają się na siebie. Chociaż, o czym wspomniałam, autor *Wtajemniczenia w los* krytycznie odnosił się do czysto scjentystycznych odczytań sztuki sakralnej, uważając, że ogołacają religijny obraz z jego teologicznej treści, jego własne interpretacje także nie były wolne od dyskursywnych ujęć charakterystycznych dla idiomu klasycznego historyka sztuki. Omawianie dzieła malarskiego Przybylski zaczynał zazwyczaj właśnie od opisu o charakterze naukowym. Badacz we wprowadzeniu do tematu często odwoływał się do wiedzy wypracowanej przez znawców ikonologii i historii malarstwa. Zamieszczał liczne erudycyjne opisy dotyczące warsztatu artystycznego danego twórcy, jego intelektualnych sympatii czy biograficznych doświadczeń. Był to jednak jedynie swoiste introdukcje do kluczowych rozważań. Rozwijane dalej interpretacje Przybylskiego sięgają poza język tradycyjnie pojętej historii sztuki. Eseista próbował przekroczyć w nich

ograniczenia, jakie niesie ze sobą naukowy opis malarstwa sakralnego. Czynił to na dwa sposoby.

Po pierwsze, przyjmując perspektywę, którą można by określić jako perspektywę „świadka zdarzenia". Przybylski najczęściej opisywał uwiecznione na płótnach sceny biblijne tak, jakby odbywały się na jego oczach. Efektem zastosowania takiej optyki jest skrócenie dystansu dzielącego badacza i obiekt jego badań. Ten gest interpretacyjny jest oczywiście umocowany w hermeneutycznym temperamencie autora. Myśl głosząca, że sceny biblijne powinny być malowane (a chyba także i oglądane, o czym świadczy praktyka interpretacyjna eseisty) z perspektywy „naocznego świadka" została zresztą wyrażona w pismach Przybylskiego w sposób dosłowny. W eseju *Homilie na Ewangelię Dzieciństwa*, przywołując idee św. Ignacego Loyoli, autor wypowiadał się na ten temat następująco:

> Szczególnie istotne [...] jest „ustalenie miejsca, jakby się je widziało" [osoby ukazane na obrazie – przyp. A.L.]. I to właśnie czyni malarz religijny. Przedstawia osoby biorące udział w tajemnicy Zwiastowania tak, jak chciał autor *Ćwiczeń duchowych*, „jedne po drugich", „szczegółowo dom i izbę Pani naszej w mieście Nazaret w prowincji Galilei" i w końcu osiąga to, co mistyk: asystuje przy wydarzeniu biblijnym (HED, 17-18).

W tekstach Przybylskiego owa stwarzana w sztuce religijnej możliwość: wrażenie „asystowania przy wydarzeniu biblijnym" łączyła się także ze zdolnością do uobecniania *sacrum*. (Jeszcze do tego powrócę.)

Po drugie, od tradycyjnego historyka sztuki różnił Przybylskiego również sposób, w jaki traktował malowidło: nie tyle jako autonomiczny tekst, opatrzony samoistną wartością – estetyczną, historyczną, kulturową – lecz jako swoiste narzędzie religijnej refleksji. Kolejne przypominane obrazy, a także wiersze, apokryfy czy teologiczne komentarze, pełnią w eseistyce Przybylskiego rolę następnych „opowieści" o wybranym fragmencie biblijnej historii: objawieniu w Emaus, narodzinach Chrystusa, cierpieniach Hioba, Apokalipsie i wielu innych. Mają one tym samym taki sam charakter, jak własne teksty Przybylskiego, który ponawiając hermeneutyczny wysiłek malarzy, poetów i teologów, stwarzał kolejną, osobistą narrację o wydarzeniach opisanych w Piśmie Świętym.

4.3.1 Figuratywność i abstrakcja

W swojej prywatnej opowieści o sztuce chrześcijańskiej eseista przywoływał obrazy namalowane przez artystów różnych epok i narodowości, powstałe przy pomocy różnorodnych technik oraz nawiązujące do odmiennych estetyk. Jest jednak cecha, która łączy

wszystkie komentowane przez Przybylskiego płótna. Są one w zasadzie bez wyjątku przedstawieniami figuratywnymi. Nawet w przypadku sztuki Nowosielskiego, znanego przecież ze swoich abstrakcji, Przybylski koncentrował się właściwie wyłącznie na figuracjach. W twórczości autora *Uśmiechu Demokryta* pojawia się zaledwie jedno wyraźne nawiązanie do obrazu noszącego znamiona sztuki abstrakcyjnej – *La Nuit de Noël* Gustave'a Singiera (HED, 62-63). Co znamienne, obraz ten nie jest pełną abstrakcją, lecz, by tak rzec, ukrytą figuracją. Wśród barwnych plam – granatowych, błękitnych, czerwonych i żółtych – można dostrzec zarys nocnego pejzażu: wąskich uliczek i domów, z wnętrza których dobiega światło.

Warto zapytać o ten trudny do przeoczenia szczegół i znamię wyborów czynionych przez eseistę. Czemu służy obecna w twórczości i myśli Przybylskiego afirmacja przedstawień figuratywnych? Ku czemu prowadził czytelnika, rozwijając polemikę ze sztuką abstrakcyjną? Odpowiadając na nie, trzeba rozpocząć od stwierdzenia, że przedmiot polemicznych odniesień eseisty stanowiła wyłącznie sztuka abstrakcyjna zorientowana metafizycznie. Abstrakcjonizm pozbawiony metafizycznego horyzontu w całości pozostawał poza zasięgiem zainteresowań autora. Uświadomienie sobie tej prawidłowości prowadzi do wniosku, że główną przyczyną sceptycznego stosunku Przybylskiego względem sztuki abstrakcyjnej jest jej filozoficzne podglebie, czyli związek z myślą platonizującą. „[A]bstrakcję może malować tylko uczeń Platona lub św. Pawła"[340] – stwierdzał Przybylski w jednym z listów do Jerzego Nowosielskiego. Rozpoznanie dotyczące „platońskich" korzeni sztuki abstrakcyjnej jest oczywiście znane historii sztuki. Teza głosząca, że jednym z najważniejszych założeń artystycznego programu twórców „metafizycznego bieguna awangardy"[341] była „transcendencja formy", w celu dotarcia do jakiejś uniwersalnej, metafizycznej jakości („absolutu", „istoty bytu", „prawdy" itp.) pojawia się choćby w pracach Piotra Piotrowskiego.

> Wszyscy z wymienionych twórców [Kazimierz Malewicz, Piet Mondrian i Wassily Kandinsky – przyp. A.L.] odrzucali w swej sztuce prowizoryczny porządek rzeczy, kierując ją ku porządkowi wiecznemu, ponadczasowej organizacji kosmosu. Sztuka zatem w tych przypadkach pełniła swoistego rodzaju funkcję poznawczą. Eliminując ze swojego obszaru przypadkowość zewnętrznego wyglądu świata, kopiowanie natury, docierała do istoty bytu[342].

[340] *Korespondencja Jerzego Nowosielskiego i Ryszarda Przybylskiego...*, s. 93.
[341] Określenie Piotra Piotrowskiego, zob. *Metafizyka obrazu. O teorii sztuki i postawie artystycznej Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Poznań 1985, s. 89.
[342] Tamże, s. 64.

– zauważał Piotrowski w książce *Metafizyka obrazu* poświęconej malarstwu Stanisława Ignacego Witkiewicza. Przybylskiemu, który w swojej eseistyce daje się poznać jako zdeklarowany antyplatonik, piewca materii i zwolennik tezy o nierozłączności ciała i ducha, trudno zaakceptować podobne światopoglądowe implikacje sztuki niefiguratywnej. W myśli Przybylskiego ciało i obraz są ze sobą ściśle powiązane. Nie jest to oczywiście ani intuicja nowa, ani szczególnie osobna. Przez stulecia pozostawała istotnym problemem myśli chrześcijańskiej, stanowiąc podstawę średniowiecznego sporu ikonoklastów z ikonodulami. Skoro "wcielenie zakłada przedstawienie" – jak za św. Janem z Damaszku powtarzała Ewa Kulryluk[343] – atakowanie obrazu jest jednocześnie zamachem na ciało, negowaniem wartości materialnego wymiaru istnienia; w perspektywie religijnej zaś – odrzuceniem wiary w inkarnację i zmartwychwstanie Chrystusa. Teza głosząca, że bezpośrednimi konsekwencjami aktu wcielenia były uświęcenie rzeczywistości fizycznej oraz wymóg powstawania przedstawień[344], często pojawia się w pismach teologów prawosławnych i można podejrzewać, że autor *Sardanapala* przejął ją właśnie od wschodniochrześcijańskich uczonych. O tym, że obrazoburstwo łączy się zazwyczaj z niechęcią względem materii i niedostrzeganiem jej sakralnego wymiaru, pisał chociażby Leonid Uspienski, niejednokrotnie przywoływany w twórczości Przybylskiego:

> Odrzucając kult świętych – przekonuje Uspienski w *Teologii ikony* – ikonoklaści w sposób naturalny przechodzą do negacji kultu relikwii, a ujmując rzecz ogólnie do negacji wszystkiego, co materialne. W rozumieniu ortodoksów przeciwnie, rzeczywistość zbawienia łączy się właśnie z materią, gdyż jest realizowana przez hipostatyczny związek Boga z ludzkim ciałem. W odpowiedzi obrazoburcom św. Jan Damasceński pisze: „Nie czczę materii, lecz czczę Stwórcę materii, który materią dla mnie stał się, który przyjął życie w ciele i który przez materię dokonał mojego zbawienia"[345].

W tej samej pracy Uspienskiego pojawia się jeszcze inna myśl, która wydaje się szczególnie istotna w kontekście religijnych rozważań autora *Cienia jaskółki*. Rekonstruując dzieje bizantyjskiego ikonoklazmu, rosyjski teolog formułuje bowiem tezę, zgodnie z którą istotą przeciwstawienia się obrazoburstwu była obrona chrześcijańskiej antropologii:

> Stawką w tej walce – czytamy – nie była ani sztuka, ani dekoracyjna czy dydaktyczna rola ikony; nie chodziło tutaj także o jakąś „superstrukturę" teologiczną lub dyskusję o tradycjach czy o jakimś

---

[343] E. Kuryluk, *Weronika i jej chusta. Historia, symbolizm i struktura „prawdziwego" obrazu*, Kraków 1998, s. 189.

[344] Dla rozpowszechnienia tej myśli w świadomości wschodniochrześcijańskiej szczególnie istotne wydają się trzy mowy św. Jana z Damaszku (*Mowy obronne przeciwko tym, którzy odrzucają święte obrazy*), będące odpowiedzią na wybuch bizantyńskiego ikonoklazmu w pierwszej połowie VIII w.

[345] L. Uspienski, *Teologia ikony*, Poznań 1993, s. 97.

chrześcijańskim obyczaju. Stawką w tej walce było wyznawanie w prawdzie dogmatu o Wcieleniu czyli antropologia chrześcijańska.[346]

Na głęboki związek łączący obraz i ciało zwraca się uwagę także we współczesnej historii sztuki. Szeroko pisał o tym problemie Hans Belting, niemiecki uczony badający antropologiczne treści i znaczenia sztuk wizualnych. W swej znanej monografii *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie* Belting notuje:

> Współczesna ucieczka od ciał stanowi jeszcze jeden dowód na istnienie zależności między percepcją obrazu i percepcją ciała. Ucieczka w ciało i ucieczka z ciała są dwiema przeciwstawnymi formami tego samego fenomenu: sposobu, w jaki obchodzimy się z ciałami, albo określając siebie poprzez ciało, albo przeciwko niemu. Immanencję i transcendencję ciała potwierdzamy także poprzez obrazy, nakładając na nie ową przeciwstawną tendencję[347].

W opinii Przybylskiego malarstwo abstrakcyjne – odrzucając (lub degradując) świat fizyczny w imię rzeczywistości transcendentnej – stanowi wyraz lekceważącego stosunku względem materii. Odwracając tę tezę, można powiedzieć, że zamiłowanie eseisty do sztuki figuratywnej jest jednym z przejawów jego przywiązania do świata rzeczy. Przywiązania, które wynika w znacznym stopniu – o czym już była mowa – z właściwego Przybylskiemu rozumienia chrześcijaństwa jako religii w szczególnym stopniu uświęcającej materię. Dlatego zachwyt nad przedmiotami pozostaje w jego pracach w związku z odczuciem o charakterze religijnym. Ilustruje to chociażby fragment eseju *Ogrom zła i odrobina dobra*, w którym Przybylski omawiał obraz Caravaggia *Wieczerza w Emaus*. Pisał:

> Z urzeczenia nie należy się tłumaczyć, ale jednak wyznam, że tym razem zniewoliła mnie metafizyka materii, paradoks zrodzony z sakralnego stosunku do naszego codziennego bytowania. A konkretnie dziura, rozdarty na łokciu kaftan przyjaciela Kleofasa. Po prostu przepełnia mnie czułość dla udręczonych towarzyszy naszego bytowania, odzieży, sprzętów, garnków kuchennych, zwłaszcza garnków, wszelakich utensyliów i zapisanych papierów (OZOD, 26).

I nieco dalej, wciąż o tym samym płótnie:

> Na białym obrusie pyszni się więc bajeczne materialne piękno naszego świata, którym Jezus nigdy nie gardził. Widzimy tedy olśniewającą martwą naturę: chleby, karafkę z wodą, dzban, zapewne z winem, drób, miseczkę z sosem i talerz wspaniałych owoców (OZOD, 27).

Eseistyczne ekfrazy Przybylskiego charakteryzowało uwrażliwienie na egzystencjalny konkret i materialne piękno przedmiotów. Rzecz ma się podobnie także w przypadku

---

[346] Tamże, s. 115.
[347] H. Belting, *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, tłum. M. Bryl, Kraków 2012, s. 32.

przedstawienia literackiego. W obrazowaniu poetyckim eseista poszukiwał tych samych cech, które cenił w przedstawieniach malarskich – szacunku i uwagi dla elementów świata fizycznego oraz pamięci o ich metafizycznym „żądle". Chcąc bliżej przyjrzeć się temu problemowi, należy odwołać się przede wszystkim do drugiego rozdziału eseju *Wdzięczny gość Boga*. W szkicu zatytułowanym *Hellenizm jako system,* Przybylski wskazywał – przypomnijmy – ideowe podstawy sporu Osipa Mandelsztama z rosyjskim symbolizmem. Eseista dowodzi, że źródłem niezgody Mandelsztama na symbolistyczną wizję świata oraz dykcję poetycką miał być nominalizm, bliski – jak zapewnia badacz – wszystkim akmeistom:

> Wszystkich tych poetów [Annę Achmatową, Osipa Mandelsztama, Mikołaja Gumilowa, Sergiusza Gorodeckiego, Włodzimierza Narbuta i Michała Zienkiewicza – przyp. A.L.] łączyły dwa przekonania, których źródłem był nominalizm. Wszyscy akmeiści uważali, że istnieją tylko poszczególne rzeczy. Dlatego każdy z nich był bardzo przywiązany do poszczególnych i konkretnych przedmiotów, do zmysłowego piękna świata materii. Wszyscy oni byli również przekonani, że pojęcia ogólne wynalazł umysł, aby można było określić podobne, choć oddzielnie istniejące rzeczy, aby tworzyć klasy przedmiotów (WGB, 38).

Przybylski wskazuje, że nominalizm Mandelsztama był postawą życiową i artystyczną, której fundament stanowił szacunek dla bytu, dla świata materialnego, postrzeganego jako dar od Boga i równocześnie jedyna rzeczywistość dostępna ludzkiemu poznaniu. Wedle zapewnień eseisty afirmacja rzeczywistości materialnej i zdziwienie wywoływane faktem istnienia rzeczy zyskiwały u akmeistów wymiar religijny. Dlatego też Mandelsztamowską refleksję nad bytem, opisywanie przedmiotu takiego, jakim jest, w całej jego egzystencjalnej konkretności, porównywał Przybylski do doświadczenia mistycznego.

> Dziwiąc się prawu tożsamości poeta niekiedy traci rozsądek, ale przecież *principium identitatis* nie wyklucza a przeciwnie, implikuje religijne odczucie świata. [...] Połączenie przenikliwej trzeźwości z objawieniem o charakterze mistycznym było według Mandelsztama błogosławionym darem wielkich poetów. Nasz codzienny byt, przedmioty w domu, obłoki, drzewa, morze miały dla Achmatowej zupełnie mistyczny charakter (WGB)[348].

[348] Ponadto, zgodnie z opinią badacza, religijną wymowę miało u Mandelsztama samo pisanie wiersza. Akt poetycki autor *Kamienia* porównywać miał do aktu stworzenia, przywołując tym samym śródziemnomorski topos Boga-artysty (*Deus artifex*). „Wiersz jest świadectwem miłości do bytu, wielką pochwałą <<trójwymiarowej klatki>>" (WGB, 45) – stwierdza eseista, a nieco dalej dopowiada: „Miłość Boga uporządkowała chaos pierwotnych wód i stworzyła morze. Homer z miłości do istnienia stworzył swój poemat. I Bóg, i Homer uczestniczyli w zmowie przeciw Niebytowi. Słowo Boga stworzyło trójwymiarowy, trwały, nieprzerwanie istniejący świat. Słowo Homera stworzyło nietrwały świat poezji, który pojawia sie i znika" (Tamże, s. 52).

Takie sakralizujące podejście do przedmiotu było całkowicie obce symbolistom. Ci bowiem traktowali poszczególne elementy rzeczywistości fizycznej jedynie jako cienie platońskich przedmiotów, idealnych przynależących do doskonalszej, bo niematerialnej, rzeczywistości.

Kilka lat przed opublikowaniem eseju *Wdzięczny gość Boga*, w książce *Eros i Tanatos* (1970) poświęconej wczesnej prozie Jarosława Iwaszkiewicza, mianem nominalisty określił Przybylski protagonistę powieści *Księżyc wschodzi* – Antoniego. Za jego powieściowe przeciwieństwo eseista uznał kuzyna głównego bohatera – „młodopolskiego nietzscheanistę" Jerzego. W ujęciu Przybylskiego o światopoglądowej różnicy dzielącej te dwie postacie decydowało przede wszystkim odmienne pojmowanie życia: „[...] istnieją dwie formy akceptacji świata: można kochać urok rzeczywistego świata przedmiotów i można zamienić życie w intelektualną abstrakcję" (ET, 113). Spór Antoniego i Jerzego eseista widział jako kolejną odsłonę konfliktu pomiędzy doświadczeniem i ideą, egzystencjalnym konkretem i filozoficzną spekulacją. Dorastającego artystę Antoniego Przybylski uznał za *porte-parole* młodego Iwaszkiewicza. Artystyczne *credo* bohatera, oparte na postulacie „opisu i apoteozy życia", czytał jako wyraz ówczesnego programu autora *Brzeziny*. Nieprzypadkowo rozdział poświęcony powieści *Księżyc wschodzi* Przybylski kończył wnioskami, dotyczącymi poglądów młodego Iwaszkiewicza na temat powinności artysty.

> Wyjaśniając i zatrzymując chwilę, trwanie, artysta uświęca, przedłuża i umacnia życie. Musi być zatem wierny zasadzie mimetyzmu i weryzmu. Sama bowiem realność trwania jest dla niego istotniejsza niż wszelka spekulacja na jej temat. Odejście od weryzmu i mimetyzmu oznacza niewybaczalną zdradę życia, aczkolwiek niekiedy może być związane z błyskotliwą spekulacją rozumu (ET, 126).

„Wierną zasadzie mimetyzmu" twórczość Iwaszkiewicza, pełną sensualnych opisów natury, Przybylski uznał za najlepszą polską prozę[349]. Co więcej, proza autora *Panien z Wilka* była jedyną, której eseista zdecydował się poświęć obszerniejszą pracę. Sam Iwaszkiewicz wydaje się zresztą w pewnej mierze bliski światopoglądowo autorowi *Krzemieńca*. Łączy ich wysoka ocena sztuki oraz myśli zakorzenionych w egzystencji i doświadczeniu.

Kończąc rozważania dotyczące stosunku Przybylskiego względem różnych typów obrazowania, chciałabym podkreślić, że nie każde malarstwo figuratywne spotykało się z aprobatą eseisty. Autor odnosił się sceptycznie nie tylko do sztuki całkowicie odrzucającej figurację, lecz również do takich figuratywnych przedstawień, w których poszczególne elementy rzeczywistości ulegają deformacji, okaleczeniu, groteskowemu wykrzywieniu,

[349] *Do prawdziwej wiary trzeba odwagi...*, dz. cyt., s. 87.

rozpadowi. Na łamach czasopisma „Konteksty" Przybylski wypowiadał się na ten temat bardzo znamiennie:

> Większość obrazów, które powstały w drugiej połowie XX wieku, ukazuje nam materię w hańbie konwulsyjnego konania. Jest to niewątpliwie znak czasu, może najbardziej wymowny i przejmujący. *Homo faber*, człowiek produkujący dobra, doprowadził nareszcie swoją działalność od absurdu, otwierając tym samym paradoksalny okres historii: efektem jego mądrego tworzenia stało się już tylko głupie niszczenie. Im wyżej szybuje jego myśl, tym niżej upada jego dusza. Odkąd dziejami człowieczeństwa zaczął rządzić ten ponury paradoks, malarze, którym już w pierwszej połowie stulecia nie obcy był manichejski uraz do materii, dostrzegli nagle, że systematycznie i uporczywie zaczyna ona powracać do swego pierwotnego stanu, do chaosu, do jednolitej bezkształtnej masy. [...] Materia cofa się do punktu wyjścia. Kształty rzeczy rozpływają się w plamach i kleksach, w krwistej mazi, w koszmarach sennych. Malarze widzą jak kolorowym ściekiem spływają poszczególne byty do bezkształtnej i bezsensownej otchłani. To, co jeszcze widzi przeciętne oko, jest już tylko zwykłym pozorem[350].

Opisywana przez Przybylskiego ekspansja „okaleczonej" figuracji w polskiej sztuce drugiej połowy XX wieku jest w oczywisty sposób powiązana z doświadczeniami II wojny światowej. Ten typ reprezentacji, niesprawiedliwie określony przez Przybylskiego mianem „głupiego niszczenia" i wiązany przede wszystkim z manicheizmem, był wszakże zrozumiałą odpowiedzią na traumę wojennych przeżyć. Zjawisko to w polskiej sztuce po 1945 roku przekonująco opisał przywoływany już Piotrowski, odnosząc się głównie do twórczości Tadeusza Kantora i Andrzeja Wróblewskiego[351]. W pracy *Znaczenia modernizmu* badacz przytacza wypowiedź twórcy teatru Cricot dowodzącą, że dla pokolenia artystów, które przeżyło wojenny koszmar, tradycyjna sztuka figuratywna straciła wiarygodność, stając się martwym językiem, niezdolnym do wyrażenia traumatycznego doświadczenia wojny:

> Zniknął wizerunek człowieka uznany dotychczas za jedynie wiarygodny – stwierdza autor *Umarłej klasy* – [...] Na nowo, od nowa rozpocząłem cykl stwarzania. To nie w kategoriach estetyki dokonywał się ten akt deformacji klasycznego piękna. To czas wojny i „panów świata" sprawił, że straciłem, jak wielu, zaufanie do owego dawnego wizerunku o wspaniale uformowanych kształtach, gatunku wyrosłego ponad wszystkie inne, niższe jakby gatunki. [...] Pamiętam, z jaką niechęcią i lodowatą obojętnością patrzyłem wtedy na te wszystkie wizerunki człowieka zaludniające tłumnie ściany muzeów, spoglądające na mnie niewinnie, jakby nic się nie stało[352].

W obliczu tego samego doświadczenia Przybylski próbował sformułować inną odpowiedź niż autor *Lekcji mediolańskich*. Wbrew wszystkim tragicznym rozpoznaniom, poszukiwał

[350] R. Przybylski, *Materia w chwale*, dz. cyt., s. 3.
[351] Zob. P. Piotrowski, *Znaczenia modernizmu*, Poznań 1999, s. 9-38.
[352] Tamże, s. 10-11.

bowiem wizji człowieka harmonijnego (co nie znaczy, że niezranionego wojną). Literackie przykłady takiej postawy odnajdywał w twórczości Herberta, Hartwig, Międzyrzeckiego, Rymkiewicza, Sity. W malarstwie najdoskonalszy wyraz pragnienia „odbudowania ładu" autor *Cienia jaskółki* odkrywał natomiast w pracach Jerzego Nowosielskiego. W opinii Przybylskiego twórczość Nowosielskiego stanowi remedium na wymienione za Kantorem znamiona sztuki nowoczesnej, w tym sensie, iż przywraca ludzkiemu ciału, a także całej materii, godność, piękno i ład.

4.3.2 Przybylski i Nowosielski

Ryszard Przybylski i Jerzy Nowosielski poznali się za pośrednictwem wspólnego przyjaciela – Tadeusza Różewicza. Świadectwem serdecznej relacji, jaka ich połączyła, a także szacunku dla wzajemnych artystycznych dokonań pozostaje przede wszystkim korespondencja obu twórców opublikowana w 2008 roku przez „Znak". Listy te pochodzą z lat 1970-1998. Nowosielski korespondował z Przybylskim właściwie do końca aktywnego życia, kiedy to w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych, na skutek pogłębiającej się choroby, zaczyna systematycznie wycofywać się z życia publicznego i towarzyskiego, a także przestaje malować. W tym samym momencie urywa się też jego długoletnia wymiana listów z Różewiczem.

Eseista wielokrotnie dawał wyraz swojej fascynacji osobą i dziełem Nowosielskiego. W rozmowie z Czerni wyznawał: „zostałem jak gdyby zagarnięty przez tę wielką osobowość. A ja go po prostu kochałem. Najpierw jego malarstwo, a potem już jego. Wydawał mi się człowiekiem niebywale sympatycznym i dobrym"[353]. O przywiązaniu eseisty do twórczości Nowosielskiego świadczą również dwa artykuły, które Przybylski w całości poświęcił sztuce i myśli przyjaciela – szkic *Za grzbietem nieba*, opublikowany na łamach miesięcznika „Znak" (1980) oraz tekst *Materia w chwale,* wydrukowany w warszawskim czasopiśmie „Konteksty" (1996). Z korespondencji artystów wiemy także, że Przybylski dedykował i darował Nowosielskiemu swoje książki, sam zaś otrzymywał od niego obrazy, które gromadził na ścianach swojego mieszkania. Eseistę i malarza łączyła nie tylko wieloletnia przyjaźń, lecz również niewątpliwe duchowe i intelektualne pokrewieństwo. Obaj żywo interesowali się rosyjską kulturą i sztuką oraz, co dla mnie szczególnie ważne, problemami religii i metafizyki. Wiele wskazuje na to, że zarówno malarstwo Nowosielskiego, jak i jego teoretyczne rozważania dotyczące teologii, filozofii czy historii sztuki wywarły znaczący

[353] *Do prawdziwej wiary trzeba odwagi...*, dz. cyt., s. 79.

wpływ na myśl religijną Przybylskiego; odegrały także istotną rolę w kształtowaniu się jego spojrzenia na relacje pomiędzy sztuką i religią.

„Nowosielski jest [...] jedyną – może obok Nadieżdy Mandelsztam – postacią naprawdę religijną, jaką spotkałem w życiu – mówił Przybylski w wywiadzie dla „Znaku" – Gdy mówił o Chrystusie – jemu się po prostu wierzyło."[354] Wiarę autora *Inności prawosławia* eseista uważał zatem za autentyczną i głęboką. Z najwyższą uwagą odnosił się też do teologicznych wywodów przyjaciela. Śledził religijne intuicje zawarte w jego wypowiedziach i obrazach. W sztuce Nowosielskiego Przybylski dostrzegał zapis doświadczenia mistycznego, a samego artystę nazywał niekiedy prorokiem. W artykule *Materia w chwale* notował:

> Ten styl malowania, odbiegający od stylu wszystkich innych malarzy naszej epoki, zrodziła wiara. Ściślej rzecz biorąc, zawdzięcza on swe powstanie darowi, którego nadprzyrodzony charakter jest dla mnie oczywisty. Jest to dar przeczuwania i widzenia świata w jego kształcie po Drugim Przyjściu Chrystusa, po powszechnym zmartwychwstaniu ciał, po chwalebnym przeistoczeniu materii[355].

Czerni zapytała Przybylskiego, dlaczego dedykując Nowosielskiemu jedną ze swoich książek (*Dostojewski i „przeklęte problemy"*), napisał, że to właśnie autor *Ucieczki na pustynię* nauczył go kochać świat. Przybylski odpowiedział, że za tym wyznaniem kryło się przeczucie, że w sztuce Nowosielskiego poświadczony zostaje szczególnego rodzaju szacunek dla materii[356]. Cechą, którą eseista wydaje się najwyżej cenić w malarstwie Nowosielskiego i którą zawsze afirmuje w tekstach poświęconych artyście, jest właśnie sposób, w jaki Nowosielski przedstawia na swoich obrazach elementy świata fizycznego: ludzkie ciała, przedmioty codziennego użytku, ulice, domy, świątynie. Sam malarz określał ten szczególnie ceniony przez Przybylskiego sposób obrazowania mianem „realizmu eschatologicznego"[357] i łączył go z chrześcijańską nadzieją na zmartwychwstanie ciała. W wypowiedziach Przybylskiego wielokrotnie powraca przekonanie, że to właśnie eschatologiczny realizm jest najistotniejszą wartością – zarówno artystyczną, jak i teologiczną – malarstwa Nowosielskiego. W szkicu *Materia w chwale* Przybylski notował:

---

[354] Tamże, s. 80.
[355] R. Przybylski, *Materia w chwale*, dz. cyt., s. 4.
[356] Pełna treść dedykacji brzmi: „Panu Jerzemu Nowosielskiemu, Wielkiemu Malarzowi, który nauczył mnie kochać świat – z miłością R. Przybylski, Warszawa, 25 II 1970." Zob. *Korespondencja Jerzego Nowosielskiego i Ryszarda Przybylskiego...*, dz. cyt., s. 91.
[357] Zob. Z. Podgórzec, *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim. Wokół ikony – Mój Chrystus – Mój Judasz*, Kraków 2010, s. 58.

Świat wymalowany przez Nowosielskiego wzbudza więc uczucie niecodzienne: radość eschatologiczną, o której pisał prorok Izajasz. Dzięki temu malarzowi zdarta została oćma niewiedzy i nagle ujrzeliśmy materię w chwale, zobaczyliśmy Nową Jerozolimę wraz z naszymi kobietami, które podtrzymują płomień życia; wraz z nasza kuchnią, w której odbywa się misterium jedzenia; wraz z łazienką, w której dokonujemy sakralnej czynności obmywania ciała; wraz z górami, na których modlimy się do Boga; wraz z miastami, w których gromadzimy dorobek czasów wygnania. [...] Malarstwo Nowosielskiego jest wiedzą o prawdziwym przeznaczeniu materii[358].

W opinii Przybylskiego, religijny wymiar mają wszystkie obrazy Nowosielskiego – nie tylko ikony, lecz również abstrakcje, akty czy miejskie pejzaże[359]. Rozpoznania eseisty znajdują potwierdzenie w artystycznych deklaracjach samego malarza. W słynnych rozmowach ze Zbigniewem Podgórcem Nowosielski niejednokrotnie podkreślał, że podstawowym celem jego malarstwa jest „antycypacja rzeczywistości zmartwychwstałej"[360] oraz że jest ono swoistą próbą rehabilitacji materii, podźwignięcia jej na „wyższe piętra świadomości"[361], oczyszczenia ze zła[362]. W myśli Nowosielskiego, podobnie jak dzieje się to u autora *Cienia jaskółki*, przekonanie o sakralnym przeznaczeniu materii splatało się bowiem ze szczególnym uwrażliwieniem na zło świata i grzeszność człowieka, postrzeganymi jako trwałe i niemożliwe do usunięcia konsekwencje grzechu pierworodnego.

Główne teologiczno-artystyczne założenia sztuki Nowosielskiego: pragnienie sakralizacji wszystkich elementów rzeczywistości fizycznej oraz ukazywania materii zbawionej, wiążą się – co Przybylski dostrzegał – z ważną dla chrześcijaństwa wschodniego

---

[358] R. Przybylski, *Materia w chwale*, dz. cyt., s. 4.

[359] W taki sposób wypowiadał się zresztą o własnej (i nie tylko własnej) sztuce sam Nowosielski, podkreślając, że każdy obraz, który jest udany, należy w istocie do sfery *sacrum*.

[360] Zob. Z. Podgórzec, dz. cyt., s. 221.

[361] Tamże, s. 95.

[362] Wątpliwości może budzić, co było już komentowane, przystawalność pewnych nurtów malarstwa Nowosielskiego do teoretycznych założeń jego sztuki. Chodzi tu przede wszystkim o akty, przedstawiające sceny, na których nagie kobiety poddawane są torturom, niekiedy pozbawione twarzy, ukazywane w karkołomnych pozycjach, nierzadko „nadzorowane" przez mężczyzn ubranych w zapięte pod szyję garnitury lub innego rodzaju uniformy (np. mundury marynarskie). Widok skrępowanych, powyginanych, podzielonych na segmenty ciał przywołuje atmosferę niepokoju i kojarzy się raczej z chęcią poniżenia kobiecego ciała oraz pragnieniem sprawowania nad nim władzy, aniżeli z deklarowanym przez artystę zamiarem uświęcania fizyczności. O skomplikowanej i ambiwalentnej postawie Nowosielskiego względem seksualności i ciała szerzej pisała biografka artysty, Krystyna Czerni. W książce *Nietoperz w świątyni* autorka zauważa: „[m]imo, iż [Nowosielski – przyp. A.L.] marzy, by swoją sztuką podnieść w jakiś tajemny, alchemiczny sposób wybujałą zmysłowość na poziom wizji bezgrzesznej – udaje mu sie to bardzo rzadko. [...] Jego malarskim celem będzie podniesienie ciała z upadku, oczyszczenie, uświęcenie biologiczności i wprowadzenie erotyzmu na wyższe piętro świadomości. Przez całą twórczość Nowosielski będzie dążył do wizji ciała przemienionego, uświęconego – jednak jego akty do końca zachowają bolesne napięcie, zapis niespełnionej tęsknoty za cielesnością zbawioną, za androgyniczną pełnią." (K. Czerni, *Nietoperz w świątyni. Biografia Jerzego Nowosielskiego*, Kraków 2011, s. 180-181.) Jednocześnie – co należy podkreślić – w twórczości Nowosielskiego odnajdziemy również akty całkowicie pozbawione sadystycznego zabarwienia, nawiązujące estetyką do jego ikony. Odrealnione twarze i ciała kobiet przypominają tam wizerunki świętych malowanych przez twórcę cerkwi w Białym Borze.

ideą *apokatastsis*, zakładającą ostateczne zbawienie wszystkich bytów i ich finalny powrót do Boga. Idea ta, której współczesne rozumienie zawdzięczamy przede wszystkim teologii Orygenesa, rozwijana była przez ojców Kościoła wschodniego (zwłaszcza św. Grzegorza z Nyssy), a w XIX i XX wieku stała się przedmiotem licznych afirmatywnych nawiązań w pismach największych prawosławnych myślicieli (m.in. Siergieja Bułgakowa, Nikołaja Bierdiajewa czy Paula Evdokimova). Niektórzy teologowie rozszerzają zakres idei *apokatastasis*, głosząc, że wraz z końcem dziejów zbawiony zostanie nie tylko każdy człowiek i wszystkie byty rozumne (*apokatastastasis* indywidualna), lecz również cała rzeczywistość fizyczna (*apokatastasis* kosmiczno-materialna)[363]. Tak właśnie czynił Nowosielski. Malarz wyznawał, że jego szczególne przywiązanie do przedmiotów, które towarzyszą mu w codziennym życiu jest jednym z przejawów nadziei eschatologicznej, ufundowanej na wierze w powszechne zbawienie:

> Bardzo przywiązuję się do przedmiotów, które mnie otaczają, nie wyrzucam starych zegarków, starych garnków, nie zmieniałbym, gdybym miał i lubił jeździć, zbyt często samochodów. Uważam, że wszystkie przedmioty w jakimś sensie należą do tej rzeczywistości, która będzie rzeczywistością nowej ziemi, nowego nieba. To znaczy razem z nami w jakiś sposób zmartwychwstaną i wejdą już w innym wymiarze, w innych układach, w innych uwarunkowaniach do tej Nowej Jerozolimy. Taki jest mój stosunek do przedmiotów malowanych[364].

Niemalże identyczne deklaracje odnajdujemy u Przybylskiego, z tą jedynie różnicą, że eseista zdaje się wzorem Mandelsztama silniej wiązać „świętość" przedmiotów otaczających człowieka z szeroko pojętym *sacrum* kultury[365]. Czułość, jaką Nowosielski obdarza przedmioty ma natomiast charakter *stricte* religijny: wynika z wiary, że po powszechnym zbawieniu będą one towarzyszyć człowiekowi w Nowej Jerozolimie.

Wiele wskazuje na to, że podobne źródło ma także niechęć malarza względem symbolizmu w ikonie. Przedmioty na obrazach Nowosielskiego nie mają bowiem, wedle autorskich zapewnień, znaczenia symbolicznego, lecz realistyczne. Jest to jedna z cech ikony

[363] Zob. np. J. Tofiluk, *Koncepcja apokatastazy ks. Sergiusza Bułgakowa* [dostęp: styczeń 2014]. Tekst dostępny w Internecie: <http://www.wygoda.cerkiew.pl/Pliki/koncepcja_apokatastazy_u_bulgakowa.pdf>.
[364] Z. Podgórzec, dz. cyt., s. 225.
[365] Por. następujący fragment szkicu *O naturze słowa*: „Zamiast obojętnymi przedmiotami, hellenizm świadomie otacza człowieka sprzętami. Przekształca przedmioty w sprzęty, uczłowiecza otaczający nas świat i ogrzewa go subtelnym ciepłem teleologii. Hellenizm to pierwszy lepszy piec, przy którym siedzi człowiek i ceni sobie jego ciepło, ponieważ jest ono spokrewnione z jego własnym wewnętrznym ciepłem. Hellenizm to pogrzebowa łódź egipskich umarłych do której kładzie się wszystko, co jest potrzebne do dalszej ziemskiej wędrówki człowieka, włącznie z dzbanem pachnideł, lustrem i grzebieniem. [...] Każdy przedmiot może stać się symbolem, ponieważ wciągnięty w święty krąg człowieka może się stać użytecznym sprzętem". (O. Mandelsztam, *O naturze słowa* [w:] tegoż, *Słowo i kultura*..., dz. cyt., s. 36.)

Nowosielskiego, która stanowi o jej oryginalności i szczególnie silnie wykracza poza prawosławny kanon ikonograficzny. Zdaniem malarza ikona jest ikoną jedynie wtedy, kiedy odnosi się wprost do rzeczywistości fizycznej, a nie jest jej symbolicznym przedstawieniem. „Ikona pokazuje tylko to, co naprawdę można malować, można wyrazić. To znaczy, ikona maluje prawdziwy związek rzeczywistości empirycznej z rzeczywistością transcendentną”[366] – przekonuje twórca w jednej z rozmów z Podgórcem. Tę cechę twórczości Nowosielskiego dostrzegał i komentował również Przybylski:

> Ikony ciała ludzkiego czy ikony rzeczy materialnych malowane przez Nowosielskiego nie są symbolami. Nowosielskiego w ogóle nie interesuje symbolika. [...] Nowosielski nie posługuje się znakami symbolicznymi materialnych rzeczy czy struktur, lecz maluje realną obecność materii przeistoczonej. Nie jest to symboliczna wizja platońskich idei rzeczy, lecz realna wizja rzeczy po transfiguracji. Ten fakt określa styl malarstwa Nowosielskiego, wywodzący się niewątpliwie z dawnej ikony, zwłaszcza – co podkreśla sam malarz – halickiej, ale jednocześnie zrywający z jej symbolizmem. Malarz nie zagląda bowiem do nieba, w którym istnieją czyste i nieskazitelne pierwowzory bytów materialnych, lecz w proroczym widzeniu ogląda nasz konkretny świat przemieniony i upiększony przez Drugie Przyjście Chrystusa[367].

Właśnie to antysymbolistyczne ostrze malarstwa Nowosielskiego jest cechą, którą Przybylski, podejrzliwy wobec platońskiego wychylenia chrześcijaństwa wschodniego, cenił w twórczości przyjaciela szczególnie[368].

4.3.3 Przybylski i teologia ikony

Hermeneutyka religijnych dzieł malarskich jest jedną z dróg, które Przybylski obierał, aby dotrzeć do znaczenia wydarzenia biblijnego i opisać jego egzystencjalną treść. Próbując osiągnąć ten cel, eseista poddawał interesujący go fragment historii świętej wieloperspektywicznemu oglądowi, oświetlał go w coraz to inny sposób, szukając kontekstów teologicznych, filozoficznych, literackich, malarskich. Wydaje się, że malarstwo zajmuje wśród tych różnych pól odniesień miejsce szczególne jako najmniej dyskursywny język zapisu religijnych intuicji. W eseju *Homilie na Ewangelię Dzieciństwa* Przybylski

[366] Z. Podgórzec, dz. cyt., s. 88.

[367] R. Przybylski, *Materia w chwale*, dz. cyt., s. 4.

[368] Otwarte pozostaje pytanie o to, w jakim stopniu znajomość z Przybylskim ukształtowała myśl Nowosielskiego. Śledząc wypowiedzi malarza, nie odnajdujemy raczej bezpośrednich nawiązań do przemyśleń autora *Uśmiechu Demokryta*. Komentarze Nowosielskiego do twórczości przyjaciela pojawiają się przede wszystkim w prywatnej korespondencji twórców. Fakt ten może świadczyć o tym, że wzajemny wpływ artystów był niesymetryczny, że to Przybylski częściej i obficiej czerpał z myśli autora *Inności prawosławia*.

stwierdzał, że sakralne malowidła „pozwalają nam wznieść się od literalnego sensu opowieści biblijnej do tajemnic Boga" (HED, 16). W opinii autora, kontemplacja sztuki religijnej stwarza szanse dotarcia do takich tajemnic wiary, które nie są dostępne poznaniu rozumowemu. Nie chodzi tutaj jednak o utopię „niewinnego oka", o możliwość naiwnej, niezapośredniczonej w rozumie recepcji dzieła sztuki. Raczej o to, że sztuka potrafi lepiej niż język dyskursu uchwycić zjawiska z kręgu religijnych przeczuć. Jak zauważa Przybylski w eseju *Pustelnicy i demony*:

> Milczenie malarstwa jest [...] równie fascynujące jak milczenie pustelnika. Malowanie materii, snu czy przeczucia wypędza bowiem myśl artysty poza mowę wewnętrzną, poza bezgłośne słowa. Wzrokiem wewnętrznym, poza komunikacją werbalną, nawet bezgłośną, artysta zaczyna przebijać się ku istocie materii, zaczyna rozumieć sen. W kolorystycznym transie przekazuje przeczucie. Milczenie malarstwa jest milczeniem ejdetycznego oglądu bytu. Poznaniem z obecności widzianej duchowymi oczyma, o których tyle mówiono i tyle pisano we wczesnym chrześcijaństwie na marginesie enuncjacji Platona. Jeśli komukolwiek dane zostało poznanie anielskie, to tylko malarzowi i muzykowi (PD, 105).

Warto dodać, że niedostępność „poznania anielskiego" eseista przypisywał zarówno nauce, jak i – co wydaje się mniej oczywiste – poezji. Ta ostatnia, w czym leży źródło problemu, posługuje się bowiem także słowem, będącym niewystarczającym środkiem wyrazu dla głębokich doświadczeń duchowych.

Drugą istotną funkcją, jaką Przybylski przypisuje sztuce religijnej jest zdolność do uobecniania *sacrum*. „Namalować zdarzenie ewangeliczne znaczy uobecnić je. Powtórzyć w swojej geograficznej i historycznej doczesności" (HED, 179) – zauważał w eseju *Homilie na Ewangelię Dzieciństwa*, a jest to zresztą według Przybylskiego zadanie nie tylko dla twórcy, lecz również dla odbiorcy sztuki sakralnej. Wydaje się, że z takiego właśnie zamiaru wyrastają eseistyczne ekfrazy warszawskiego uczonego. O uwiecznionych na płótnach biblijnych wydarzeniach eseista opowiada bowiem w taki sposób, jakby przedmiotem opisu był nie statyczny obraz, lecz rozgrywająca się na oczach autora scena, do której ci, którzy przed obrazem stają, są zapraszani. Najważniejsza formą odbioru staje się wówczas swego rodzaju „uczestnictwo", przekładające się na aktulaną kondycję i egzystencję widza. Za przykłady takiego sposobu rozumienia relacji między dziełem sakralnym a widzem mogą posłużyć komentarze Przybylskiego do dzieła Poussina, przedstawiającego ucieczkę Świętej Rodziny do Egiptu oraz płótna Louisa Le Nain *Pielgrzymi w Emaus*, znajdującego się w paryskim Luwrze:

> Święta Rodzina usadowiła się gdzieś niedaleko wielkiego placu, na którym stoi świątynia i typowo egipski obelisk. [...] Widniejącą po lewej stronie, już nieco w oddaleniu, warownię obsiadły wędrowne ptaki, które – jak widzimy – wytrwale towarzyszą naszym Uciekinierom w drodze. Bóg wędruje i jego ptaki wędrują wraz z nim. Na nozdrza i szyję rozkulbaczonego osła pada intensywne światło słoneczne, które przedarło się jakoś między murami. Mieszkańcy miasta są najwyraźniej gościnni. Młody człowiek częstuje daktylami Maryję. Dziecię też wyciąga po nie rączki. Uśmiechnięta dziewczyna nalewa Józefowi wody do misy (HED, 215).

> Ponieważ we francuskiej wiosce Louisa Le Nain (1953?-1648) zjawił sie nagle sam Jezus Chrystus, do miejscowej gospody przybiegła, jak to się mówi, cała wieś. [...] Jezus właśnie zaczął błogosławić posiłek. Uczniowie zastygli w bezruchu. Młody towarzysz Kleofasa, wpatrzony w twarz Jezusa, skamieniał w pobożnej powadze i nie okazuje żadnych oznak niepokoju. Sam siwy, siwiusieńki Kleofas opuścił nieco kudłatą głowę i skierował wzrok na powierzchnię stołu. [...] Jak to u Le Naina, żadnych gwałtownych ruchów, żadnego wymownego ożywienia. Tylko jeden młodzieniec wykazuje jakieś zainteresowanie niezwykłym przybyszem, ale jest to tylko ciekawość człowieka uwięzionego w zapyziałem miejscowości (OZOD, 24).

Wydaje sie, że najważniejsze tezy Przybylskiego na temat roli i znaczenia malarstwa religijnego wiązać można z teologią prawosławnej ikony. Myśl, że malarstwo religijne powinno stanowić przede wszystkim dziedzinę odczuwania wielokrotnie powraca w wypowiedziach Nowosielskiego:

> Ikona powinna przestać być „zrozumiała” dla ludzi – twierdzi malarz. – [...] Z chwilą kiedy ikona przestanie być obiektem spekulacji intelektualnej, stanie się czymś bardziej nośnym, będzie bowiem elementem wtajemniczenia[369].

O tym, że uobecnianie *sacrum* jest najważniejszą funkcją ikony przekonywał także Przybylski. W pierwszym rozdziale *Uśmiechu Demokryta* stwierdzał:

> Ikona prowadzi [...] nas do pierwowzoru, aby go objawić. Ponieważ uczestniczy w Rzeczywistości Istotnie Istniejącej, jest swego rodzaju epifanią *sacrum*. To nie jest zwykły obraz o treści religijnej, ikona sprawia bowiem, że w chwili kontemplacji możliwe jest objawienie Transcendentnego, którego obecność ikona tylko potwierdza. [...] Ikona, która uczestniczy w tym, co Zupełnie Inne, jest tedy miejscem promieniowania Transcendencji. Jest świadectwem jej obecności [...] (UD, 34-35).

Jak już pisałam, na przedwojennym Wołyniu Przybylski od najmłodszych lat otoczony był prawosławiem, a w jego rodzinnym domu wisiała ikona Narodzin Pańskich. W warszawskim mieszkaniu eseisty również znajdowały się ikony – nie tylko te namalowane przez Nowosielskiego, lecz również historyczne, choćby dziewiętnastowieczna ikona, którą

---

[369] Z. Podgórzec, dz. cyt., s. 112.

podarowali Przybylskiemu przyjaciele z Rosji[370]. Swojemu zainteresowaniu teologią ikony, owocującemu bogatą wiedzą, eseista dawał wyraz wielokrotnie, przede wszystkim omawiając liczne dzieła sztuki chrześcijańskiego Wschodu. Pomagał również ks. prof. Henrykowi Paprockiemu w tłumaczeniu szkicu *Kolorowa kontemplacja* Eugeniusza Trubeckoja, jednego z najważniejszych dwudziestowiecznych tekstów podejmujących problematykę ortodoksyjnej ikony. Warto zaznaczyć, że Przybylski odwoływał się do podobnych schematów interpretacyjnych komentując nie tylko sztukę wschodnio- lecz również zachodniochrześcijańską. Nie mam tutaj na myśli prostego zastosowania reguł odbioru ikony w procesie recepcji malarstwa kręgu łacińskiego. Autor świadomy był przecież, że te dwa rodzaje sztuki religijnej postawały w oparciu o odmienny typ duchowości. Chodzi raczej o pewną charakterystyczną dla Przybylskiego wrażliwość na teologiczną wymowę religijnego obrazu, która wydaje się specyficznie prawosławna. W twórczości autora *Et in Arcadia ego* rola przypisywana sztuce sakralnej zdecydowanie wykracza, co starałam się ukazać we wcześniejszych partiach rozprawy, poza funkcję dydaktyczną, moralizatorską, czy ilustracyjną, które najczęściej (chociaż nie wyłącznie) przypisywało jej zachodnie chrześcijaństwo.

4.4 Kościół i historia

Istotną częścią religijnej eseistyki Przybylskiego są również rozważania poświęcone miejscu i roli Kościoła w historii. Eseista wypowiadał się choćby na temat wzajemnych relacji Kościoła i państwa oraz religii i narodu; oceniał próby regulowania życia społecznego i kształtowania duchowości wspólnoty przez kościelną hierarchię. Warto przyjrzeć się bliżej wymienionym wątkom twórczości Przybylskiego, rekonstruując ujawniające się w ich obrębie poglądy i sympatie autora. Po uprzednim ustaleniu, które oblicze Kościoła spotyka się z krytyką pisarza, spróbuję także opowiedzieć na pytanie o to, do jakiej idei wspólnoty chrześcijańskiej autor odnosił się aprobatywnie.

4.4.1 Kościół i państwo

> Kiedy chrześcijaństwo staje się religią państwową, Kościół przekształca się w teatr. Pod tym względem dzieje Polski są bardzo wymowne. [...] Nie pamiętamy, że próba opanowania i podporządkowania sobie państwa przez Kościół warta jest dokładnie tyle, ile próba podporządkowania sobie Kościoła przez państwo. W obu wypadkach naraża się wspólnotę na oglądanie parafialnego spektaklu (PD, 39).

[370] *Do prawdziwej wiary trzeba odwagi...*, dz. cyt., s. 84.

Już ta krótka wypowiedź pochodząca z eseju *Pustelnicy i demony* uświadamia, w jakim kierunku biegną rozważania Przybylskiego dotyczące prób mariażu tego, co boskie z tym, co cesarskie. Eseistyka autora *Odwiecznej Rosji* jest zapisem jednoznacznego i konsekwentnego sprzeciwu pisarza zarówno wobec rozmaitych przejawów wykorzystywania przez władze świeckie religii, czy też retoryki religijnej do realizacji interesów państwowych. Podobny sprzeciw pisarz zgłasza wobec politycznych aspiracji oraz ingerowania hierarchów Kościoła w kształt życia społeczno-politycznego. Powyższe stanowisko szczególnie silnie zarysowuje się w dwu esejach: *Pustelnikach i demonach* oraz *Rozhukanym koniu*, chociaż oczywiście dochodzi do głosu również w innych tekstach Przybylskiego.

W pierwszej z wymienionych prac eseista postawił tezę, że jedną z najważniejszych przyczyn rozwoju ruchu monastycznego wśród wczesnych chrześcijan było rozczarowanie kształtem oficjalnego życia religijnego w starożytny Rzymie poddawanym stopniowej chrystianizacji. Przybylski przypominał, że począwszy od czasów panowania Konstantyna Wielkiego, gdy chrześcijaństwo zaczęło zdobywać w Rzymie coraz większe prawa, by w końcu stać się obowiązującą religią *Imperium Romanum*, Kościół przeistoczył się w państwową instytucję, zatracając intymny, wspólnotowy i – by tak rzec – niezrygoryzowany charakter, jaki cechował życie pierwszych gmin chrześcijańskich.

> Święte szaleństwo zostało wywołane w poważnej mierze przez kłopoty ówczesnego Kościoła – stwierdza eseista. – Stało się to widoczne, kiedy ten „zakłamany twór Konstantyna", aby poprzestać na zjadliwym określeniu Jacoba Burckhardta, zaczął szybko nabierać charakteru doczesnej instytucji wysługującej się państwu. Monachizm był więc odpowiedzią na kryzys ówczesnego modelu religijności chrześcijańskiej, propagowanej przez hierarchię (PD, 14).

I nico dalej, wciąż na ten sam temat:

> W końcu [Kościół – A.L.] dostał się w łapy Bestii. Został wessany w strukturę państwową. Duchowość chrześcijańską, którą dotychczas podtrzymywała jakaś równowaga pomiędzy religijnymi potrzebami „człowieka wewnętrznego" a życiem gminy, religijnego tłumu, zaczął rozmywać i wypaczać sam Kościół, instytucja na usługach instytucji. Monachizm, który – jak wszystko wskazuje – odkrył nie tyle fatalne cechy państwa rzymskiego, ile rozgryzł sataniczną zasadę, tkwiącą w samej strukturze państwa jako takiego, był poniekąd gwałtowną reakcja na to ustępstwo hierarchii, które tu i ówdzie uważano za zwykły handel. Nauka Jezusa została sprzedana za współudział we władzy (PD, 38).

Przywołałam te dwa cytaty, ponieważ dobrze ilustrują nieufny, czy wręcz pogardliwy stosunek Przybylskiego względem Kościoła pojmowanego jako instytucja skonstruowana na wzór państwa i wchodząca z nim w różnorakie zależności. W eseistyce autora *Krzemieńca*

instytucje religijne określone zostają mianem uzurpacji „powołujących się na Transcendencję” (RK, 20) oraz charakteryzowane są przede wszystkim jako zhierarchizowane struktury władzy, roszczące sobie prawo do kontrolowania życia duchowego wspólnoty oraz zarządzania nim. Niechęci do Kościoła-instytucji towarzyszy w twórczości Przybylskiego przekonanie, że chrześcijanin, nazywany przez autora „człowiekiem pojedynczym”, powinien pozostawać niejako poza każdą sformalizowaną zbiorowością. „Wiara chrześcijańska [...] nieustannie wygania ludzi poza zinstytucjonalizowaną wspólnotę. Gdziekolwiek, byle z dala od instytucji” (PD, 40) – konstatował pisarz.

O ile w *Pustelnikach i demonach* Przybylski skoncentrował się głównie na krytyce politycznych roszczeń Kościoła, o tyle w drugim z wymienionych esejów – *Rozhukanym koniu* – autor skupił się na problemie relacji między instytucjami religijnymi a wolnością myśli. Przywołując znaną filozofii tezę, zgodnie z którą myślenie nieuchronnie wiąże się z wątpieniem, eseista wyraził następujące przekonanie:

> Kościół od początków swego istnienia miał […] z myślą poważne kłopoty. [...] Jak każda instytucja, Kościół musi funkcjonować sprawnie, więc zakreśla myśli nieprzekraczalne granice. Należy do zbiorowości sztucznych i tylko panowanie nad dyskursem – jak pisze Jacques Lacan – zapewnia mu wewnętrzną więź. Zarozumiałość instytucji, zarówno społecznych, jak i religijnych, jest rozbrajająca. Nie wiadomo, co bardziej podziwiać: autorytaryzm czy naiwność (RK, 19).

Dalej Przybylski dopowiadał, że głównym narzędziem, za pomocą którego Urząd Nauczycielki Kościoła dyscyplinuje życie religijne wiernych są dogmaty, które – będąc prawdami uznanymi przez sobór lub papieża za bezsprzecznie słuszne oraz podanymi do bezdyskusyjnego przyjęcia – często nie dają się pogodzić z naturą wolnej myśli. Pisał:

> Dla myśli nieobuzdanej samo pojęcie nieomylności jest nie do przyjęcia. Ze względu na swoją istotę, kwestionuje ona postanowienia rozumu wierzącego. Nawet postanowienia objawiane przez Boga. Nie ma sposobu, aby myśl religijna uniknęła konfliktów i kryzysów (RK, 20-21).

I nieco dalej:

> Boga nie może poznać człowiek „małego serca” i „kornej wiary”, którego instytucja spętała teologicznymi dogmatami. Rozmaite zakazy i nakazy pozbawiły go bowiem prawa wolności, świętego skarbu podarowanego mu przesz Stwórcę jeszcze w Wielkim Pierwszym Życiu, kiedy pozwolono mu myśleć i wybierać (RK, 80).

Zdaniem eseisty bezrefleksyjne zawierzanie dogmatom nie tylko zwalnia człowieka z nałożonego nań przez Boga obowiązku oddzielania dobra od zła, lecz również pozostaje sprzeczne z postawą duchową Jezusa, nazywanego w *Homiliach na Ewangelię Dzieciństwa* „Humanist[ą], który uświęcił zastanowienie i pytanie, starcie i spór" (HED, 265). W innym miejscy Przybylski podkreślał, że: „[w]olność od dogmatycznych przepisów była [...] treścią nauki Chrystusa" (RK, 79) i przeciwstawiał „religijności orędzia", ograniczonej horyzontem instytucjonalnych rozporządzeń „religijność poszukiwania"[371]. Tę ostatnią afirmował jako niepodległą myśl religijną, skazaną na ciągłe wątpienie i wzywaną do ciągłych powrotów ku swemu jedynemu prawomocnemu źródłu, czyli Ewangelii. „Trzeba porzucić kościelne dogmaty i podjąć samodzielną lekturę Nowego Testamentu" (RK, 83) – apelował eseista, zbliżając się do tradycji kościoła zreformowanego.

Na prawach dopowiedzenia warto wspomnieć, że z postawą Przybylskiego względem dogmatyzmu łączą się również jego rozważania poświęcone problemom natury etycznej. W eseju *Pustelnicy i demony* pisarz rozróżnił dwa rodzaje etyki – sytuacyjną oraz normatywną. Postawa eremitów miała, wedle zapewnień badacza, właśnie charakter sytuacyjny i przeciwstawiała się konserwatywnej etyce normatywnej. Te drugą eseista wartościował negatywnie oraz – postępując śladami Leszka Kołakowskiego[372] – definiował jako typ moralności upraszczającej oraz pozbawiającej wolności wyboru, oferującej gotowe rozwiązania moralnych rozterek. Przybylski zauważa, że anachoreci:

> Zawsze rozpatrywali okoliczności jedynej i konkretnej sytuacji, człowieka. Ich decyzje dotyczyły zawsze tylko jednego przypadku i nie miały charakteru uniwersalnego. Niezmienna była miłość. Niezmienne było współczucie. Niezmienne było miłosierdzie. Ale zasady postępowania były zmienne i zależały od sytuacji. Apoftegmaty ojców pustyni nie są tedy zbiorem norm. To jest zbiór opowieści o moralnej energii, która nie podlega ogólnemu systemowi ocen i naraża człowieka na trudny wybór i trudną decyzję (PD, 14).

Wiele wskazuje na to, iż zarysowana w przytoczonym fragmencie wykładnia etyczna Ojców Pustyni była bliska samemu Przybylskiemu, który w eseju *Ogrom zła i odrobina dobra* również przekonywał, że „pojedyncze wydarzenie etyczne jest ważniejsze od przedustawnej uniwersalnej zasady" (OZOD, 15)[373].

---

[371] Te dwa typy religijności Przybylski przeciwstawia sobie we wstępie do zbioru pism Nadieżdy Mandelsztam, *Mozart i Salieri*. (R. Przybylski, *Wprowadzenie* [w:] N. Mandelsztam, *Mozart i Salieri...*, dz. cyt., s. 9.)
[372] Zob. L. Kołakowski, *Etyka bez kodeksu*, "Twórczość" 1962, nr 7 (18), s. 64-86.
[373] Na marginesie dodać można, że przeciwstawiając „etyce normatywnej" „etykę sytuacyjną" Przybylski czyni podobny gest, co Richard Rorty, który pisał o „etyce zasad" i „etyce wrażliwości". Ta pierwsza – wyjaśniał amerykański uczony – nakazywała poszukiwać moralnych rozstrzygnięć w odwołaniu do uniwersalnych norm etycznych i Platońskiej koncepcji obiektywnej i niewzruszonej prawdy o ludzkiej naturze. Rorty odnosił się do

Problem postawy przyjmowanej przez instytucję Kościoła zarówno względem niezależnej myśli, jak i życia społeczno-politycznego Przybylski omawiał także w *Rozhukanym koniu* na przykładzie XIX-wiecznego Rzymu. Znaczną część eseju autor poświęcił zagadnieniu doświadczania Wiecznego Miasta przez czołowych polskich romantyków: Zygmunta Krasińskiego, Adama Mickiewicza oraz Juliusza Słowackiego. Eseista przekonywał, że stosunek wymienionych poetów do papieskiego Rzymu, choć naznaczony pewnymi różnicami, daje się streścić we wspólnej formule „konflikt[u] między instytucją religijną a prawem do wątpienia" (RK, 22). Wedle Przybylskiego wszystkim trzem wielkim romantykom papieski Rzym jawił się jako jedna z wielu ziemskich instytucji, troszczących się o własne doraźne korzyści, pomyślne usytuowanie polityczne oraz zachowanie władzy, nie zaś o wypełnianie ewangelijnych pouczeń czy pielęgnowanie transcendentnego, nadprzyrodzonego pierwiastka chrześcijaństwa. Eseista sugerował, że ten negatywny stosunek do Rzymu miał zostać najsilniej wyartykułowany w pismach Słowackiego. Wedle badacza:

> *Ager Romanus*, gdzie założono Centrum chrześcijaństwa, ów Rzymo-świat (XV 436), stał się dla Słowackiego paradygmatem demonicznej doczesności, wszystkiego tego, co w Nowym Testamencie, zwłaszcza w Ewangelii św. Jana, nazwane zostało „tym światem". Świat jest bowiem tworem wspaniałym, ale z woli twórcy oddanym w pacht Szatanowi. Panuje nad nim Książę Tego Świata, *ho tou kosmou archon*. [...] Państwo rzymskie jawiło się tedy jako Zły archont który narzucił ludziom kult materialności (RK, 74).

Właśnie z tego powodu kopułą zrzeszającą pod sobą lud Boży było dla autora *Anhellego* nie zwieńczenie Bazyliki św. Piotra – symbolu Kościoła-instytucji, lecz niebo – „odwieczny symbol transcendencji" (RK, 80).

Na koniec zauważyć warto, że podobnie jak w *Pustelnikach i demonach*, także w *Rozhukanym koniu* Przybylski porównywał Kościół – w tym przypadku rzymski Kościół katolicki, przede wszystkim zaś watykańską kurię – do instytucji państwa i poddawał go krytyce. „U podstaw kompromitacji instytucji papiestwa tkwił typowo rzymski kult państwa" (RK, 69) – stwierdzał eseista. Państwo Kościelne doby pontyfikatu Grzegorza XVI (zgorzałego przeciwnika demokratycznych ruchów wyzwoleńczych na terenie ówczesnego Półwyspu Apenińskiego oraz autora potępiającej powstanie listopadowe encykliki *Cum Primum*) eseista przedstawiał wręcz jako doskonały, historyczny przykład autorytarnego reżimu. Pisze:

---

tej idei z niechęcią i przeciwstawiał jej „etykę wrażliwości" – polegającą raczej na empatycznym wsłuchiwaniu się w racje Innego oraz dostrzeganiu w tym, co odmienne części własnej wspólnoty. (Zob. R. Rorty, *Etyka zasad i etyka wrażliwości*, tłum. D. Arbiszewska, „Teksty Drugie" 2002, nr 1-2, s. 51-63.)

Grzegorz XVI podarł na kawałki testament cierpiącego Jezusa, zjadł Pismo i wypluł je wiernym w postaci zobowiązań politycznych wobec swych autokratycznych sojuszników. Ponad zasady Ewangelii przedłożył swoje państwo, które – jak każde państwo ziemskie – jest tylko szatańską parodią Królestwa Niebieskiego. Wybrał doczesność. Zapomniał o Transcendencji (RK, 68).

4.4.2 Religia i naród

Z krytyczną postawą Przybylskiego wobec przejawów i konsekwencji politycznego zaangażowania Kościoła wiąże się bezpośrednio druga istotna kwestia. Chodzi mianowicie o stosunek eseisty do prób łączenia idei religijnych z narodowymi. Lektura teksów Przybylskiego ujawnia głęboką niechęć autora wobec wszelkiego rodzaju ideologii mesjanistycznych.

Narodowy mesjanizm postrzegał Przybylski, po pierwsze, jako polityczną redukcję chrześcijaństwa oraz czynienie z religii narzędzia realizacji wąskich, narodowych celów. W wywiadzie z Krystyną Czerni wyznawał, że głównym powodem, dla którego nie zdecydował się na napisanie drugiej części studium o Dostojewskim, była właśnie awersja względem pojawiających się w późniejszej twórczości autora *Zbrodni i kary* narodowo-religijnych mesjanistycznych idei:

Nowosielski, podobnie jak Różewicz, namawiali mnie, żebym napisał drugi tom o Dostojewskim, ale ja już nie mogłem z nim dłużej rozmawiać. Przerzuciłem się wtedy na Czechowa, on stał się dla mnie tym pisarzem, z którym zasiada się do biesiady…

Jaśniejszym?

A równocześnie bardziej w stosunku do Rosji wnikliwym. Dostojewskiemu nie pozwolił na to jednak pewien rodzaj nacjonalizmu. […] Poza tym zawsze mi przypominał o upolitycznieniu religii, trochę tak jak w Polsce. „Rosyjski Chrystus”. Czy Chrystus może być tylko rosyjski? Albo polski? A jeszcze do tego Chrystus Król?[374]

W podobnym duchu Przybylski polemizował z dwudziestowiecznymi ideami prawosławnego odrodzenia w Związku Radzieckim. Świadczą o tym słowa z *Wprowadzenia* do książki Nadieżdy Mandelsztam *Mozart i Salieri*, w którym eseista wskazał najistotniejsze kierunki, czy też nurty, życia intelektualnego powojennej Rosji. W swojej krótkiej przedmowie Przybylski przedstawił autorkę *Nadziei w beznadziei* jako intelektualistkę osobną i osamotnioną ze względu na nieskrywaną niechęć zarówno wobec entuzjastów radzieckiego komunizmu, jak i – pozornie przeciwnych im – „nowych” słowianofilów, powtarzających

[374] *Do prawdziwej wiary trzeba odwagi…*, dz. cyt., s. 80.

idee starowierców i głoszących w niewolnej od nacjonalistycznych tonów stylistyce moralny prymat ludu rosyjskiego i jego jedności z Chrystusem[375]. Przybylski zgadzał się z przemyśleniami Nadieżdy Jakowlewny. Pisał:

> Poważna część inteligencji rosyjskiej, która odrodzenie religijne wiązała z powrotem do słowianofilstwa […] powróciła do idei z natury dobrego i w „swym rdzeniu" nie skażonego moralnie narodu rosyjskiego. Ale dość szybko tuż obok pojawili się nacjonaliści. Wielu z nich podawało się – pisze pani Mandelsztam za słowianofilów, chociaż nie wiedziało, kim był Aleksiej Chomiakow, który ponad imperialne państwo stawiał wspólnotę […]. Nacjonalizm ten objawił się w formie archaicznej i zdziczałej. Nie musiał czekać na zwyrodnienie. Był zwyrodniały. Zgodnie z tą „nacjonalistyczną idejką" zobaczono Rosję jako twierdzę dobra otoczoną hordami zła. […] Zło tedy nie tkwiło w rosyjskim narodzie. Zło tkwiło w obcym[376].

Komentarz Przybylskiego do myśli autorki eseju *Mozart i Salieri* brzmi następująco:

> Według Nadieżdy Mandelsztam żaden naród, dopóki stanowi historyczną wspólnotę, nie jest wydumaną twierdzą dobra. Wszystkie narody dręczy walka dwóch odwiecznych pierwiastków, traktowanych przez nią w kategoriach manichejskich. Zło nie zostało narzucone Rosji z zewnątrz, przez obcych. Tkwi w samych Rosjanach i system sowiecki jest właśnie emanacją tej złowrogiej energii[377].

Niechętny wszelkim odsłonom rosyjskiego mesjanizmu, Przybylski równie gorącą polemikę wiódł z podobnymi ideami wyrosłymi na gruncie rodzimej literatury i kultury. W pracy *Klasycyzm czyli Prawdziwy koniec Królestwa Polskiego* eseista krytycznie odniósł się do prowidencjalistycznej myśli pojawiającej się w pismach polskich twórców doby oświecenia – przede wszystkim Jana Pawła Woronicza i Kajetana Koźmiana:

> Prowidencjalizm zachowywał charakter chrześcijańskiej historiozofii, dopóki wypowiadał się o rządach Opatrzności nad światem, dopóki wskazywał w dziejach przejawy ładu, pozwalające wierzyć w głębszy sens wypadków, który poświadcza czuwanie odwiecznej Mądrości nad wysiłkami i męką tysięcy pokoleń. Funkcja tej religijnej idei polegała tedy na utwierdzeniu przekonania, iż historia nie jest chaotycznym kłębem bezsensu. Pozwalało to wierzyć w likwidację układów niesprawiedliwych. Każdorazowa próba redukcji politycznej tej idei, bezczelne wciągnie konkretnych działacz politycznych na listę zamierzeń Bożych, stanowiła przejaw niedopuszczalnej pychy. Zadufany ideolog ogłaszał wówczas, że rozszyfrował nieodgadnione przecież plany Opatrzności. Narzucał Bogu własne przekonania. Chrześcijańska historiozofia przekształcała się w ten sposób w propagandę polityczną. Rozważania o strukturze historii rozmieniano na artykuły polityczne, wieczność na doczesność (KPKKP, 304).

[375] Szerzej o staroobrzędowcach i ich religijnych ideach Przybylski pisał w rozprawie o Dostojewskim. (Zob. R. Przybylski, *Początki konserwatyzmu Dostojewskiego* [w:] tegoż, *Dostojewski i „przeklęte problemy"…*, dz. cyt., s. 83-114.)
[376] R. Przybylski, *Wprowadzenie* [w:] N. Mandelsztam, *Mozart i Salieri...*, dz. cyt., s. 10.
[377] Tamże, s. 10-11.

W podobnym duchu Przybylski wypowiadał się także o jednym z najważniejszych mesjanistycznych manifestów sformułowanych w polskiej literaturze romantycznej: słynnym widzeniu Księdza Piotra z trzeciej części *Dziadów* Adama Mickiewicza. Proroczą wizję zakonnika, w której Polska utożsamiona zostaje z Chrystusem, a historyczne cierpienia narodu przyrównane do męczeńskiej śmierci Jezusa i, podobnie jak ona, obdarzone odkupicielską mocą, Przybylski nazywał „gwałtem na chrześcijańskiej koncepcji historii" (SMBP, 189) oraz „polityczną redukcją profecji figuralnej" (SMBP, 190). Eseista w pełnym emocji geście sprzeciwu dowodził, że w omawianym fragmencie Mickiewiczowskiego dramatu doszło do swoistego odwrócenia rangi wartości w obrębie tego, co świeckie i święte. W widzeniu Księdza Piotra historie ewangeliczne zostały bowiem zdegradowane do poziomu zapowiedzi politycznych wydarzeń z dziejów Polski. Przytoczmy nieco dłuższy fragment eseju *Słowo i milczenie Bohatera Polaków*:

> W Ewangeliach centralne miejsce w ekonomii zbawienia zajmuje Chrystus. Jako odwieczny Logos jest obecny na całej przestrzeni dziejów ludzkości. Zasiada na tronie w niebie jako Sędzia eschatologiczny, aby zejść na ziemię po zwinięciu firmamentu. Jest tedy właścicielem czasu i panem historii. W widzeniu bernardyna stał się nagle wydarzeniem zapowiadającym Polskę. Odwrócenie zasady jest tu natrętne i dobrze widoczne. W profecji figuralnej św. Pawła i Ojców Kościoła *profanum*, zdarzenia z dziejów Izraela, znajdowało swoje wytłumaczenie i dopełnienie w *sacrum*, w Chrystusie Mesjaszu. W widzeniu Księdza Piotra odwrotnie: *sacrum*, Bóg bogów i Pan panów, stało się prefiguracją *profanum*, jednego z „narodów ziemi". Hierarchia pierwiastka boskiego i ziemskiego, stanowiąca podstawę ekonomii zbawienia, została odwrócona i dlatego cała ta nieszczęsna wizja jawi się jako spostponowanie planu Opatrzności. Stylizacja biblijna i skądinąd konieczne nagromadzenie nowotestamentowych obrazów przesłoniły nieco jej bluźnierczy charakter. Polityczna redukcja religii mści się zresztą zawsze w sposób bezwzględny. Wypływający z niej program, pewien quasi-religijnych uczuć, popycha ludzi do beznadziejnego działania lub… usypia w szlachetnym kwietyzmie (SMBP, 190).

Poglądy Przybylskiego są, warto przypomnieć tę analogię, bliskie przemyśleniom Czesława Miłosza, który w *Szukaniu ojczyzny* stwierdził, że widzenie Księdza Piotra czytane współcześnie jest „żenującą lekturą"[378]. Mesjanistyczną wymowę dramatu Mickiewicza poeta zinterpretował i ocenił w sposób bardzo bliski autorowi *Baśni zimowej*[379].

---

[378] C. Miłosz, *Szukanie ojczyzny*, Kraków 1992, s. 88.

[379] Za przykład posłużyć mogą tutaj chociażby następujące fragmenty eseju Miłosza: „W *Dziadach* drezdeńskich diabły, anioły i sam Bóg są zaprzęgnięci do polityki, muszą służyć romantycznej, dopiero co odkrytej, idei narodu. To niemało, jeżeli zbawienie duszy zależy od decyzji politycznie poprawnej według kryteriów przyjętych w danym środowisku i w danym momencie." (C. Miłosz, *Szukanie ojczyzny*, dz. cyt., s. 87.) I dalej: „Nie tylko z księdza Piotra naigrywają się cesarscy służalcy jak żołnierze rzymscy z Chrystusa. Całe <<Widzenie>> robi podobny użytek z Ewangelii i tu nie możemy oprzeć się poczuciu jakiejś nieprzystojności.

Ostatnim wątkiem, o którym należałoby wspomnieć w kontekście rozważanych przez Przybylskiego związków między Kościołem a państwem jest biblijna idea Izraela jako narodu wybranego. Już na wstępie trzeba zauważyć, że krytycyzm hermeneuty jest wobec niej ograniczony. Daleko tu do siły ironii i dezaprobaty, z jaką Przybylski przeprowadza polemikę z narodowo-religijnymi wyobrażeniami Polaków i Rosjan. Tekstem, w którym pisarz zastanawia się nad ideą narodu wybranego jest *Ciężar tożsamości*, poświęcony starotestamentowej Księdze Estery. Streściwszy biblijną opowieść o triumfalnej zemście Mardochaja nad wrogami Izraelitów (wymyśloną dla objaśnienia genezy żydowskiego święta Purim), Przybylski koncentruje się na uobecnianym w starożytnej myśli hebrajskiej, a dochodzącej do głosu także w analizowanej księdze, idei losu. Na kanwie tych rekonstrukcji eseista formułuje kluczową dla idei narodu wybranego myśl, że od kiedy naród Izraela zawarł z Jahwe porozumienie na górze Horeb, trwał w poczuciu, że Bóg wyznaczył Żydom odmienny los, aniżeli reszcie ludzkości. Konsekwencją takiego wyobrażenia jest towarzyszące Izraelowi przez większość jego dziejów poczucie odrębności własnego losu od doświadczenia innych narodów. Tak oświetloną starohebrajską ideę Przybylski skontrastował z podobnym wątkiem tradycji antycznej Hellady, która wykształciła odmienne przekonanie, głoszące że „los jest jeden, jedyny i jednaki dla każdego człowieka i każdego narodu" (OZOD, 117).

> Helleńską zbiorowość […] – pisze eseista – przez całe stulecia dręczyło bolesne doświadczenie inności dzikiej i agresywnej, burzącej nieustannie jedność ich wspólnoty. Inna myśl, chociażby o sposobie uporządkowania życia społecznego, wzniecała ponure wojny, pogrążając kraje Hellady w cierpieniu i ruinie. Takie doświadczenie nie pozwoliło Grekom zamknąć się w zagrodzie narodowej odrębności i pozwoliło odnaleźć się w całości większej niż własny naród: we wspólnocie nienawiści i współczucia, krzywdy i przebaczenia. Aż w końcu z pożogi i okrucieństwa wojen perskich narodziło się przekonanie, że los jest jeden, jedyny i jednaki dla wszystkich ludzi. Przy całej swej homeryckiej dumie, Grek nie był zdolny do bałwochwalstwa własnej tożsamości. Jego bogowie nie znieśliby takiej kpiny z rozsądku (OZOD, 120).

Czytając te fragmenty, trudno oprzeć się wrażeniu, że ich autor, czując się spadkobiercą obu wielkich śródziemnomorskich tradycji – hebrajskiej i helleńskiej – w tym wypadku opowiadał się jednak za uniwersalistycznym ideałem antycznej Grecji, pielęgnującym wiedzę o egzystencjalnej wspólnocie łączącej całą ludzkość.

W swoich esejach Przybylski wielokrotnie upomina się o wiarę postrzeganą jako wartość autonomiczna i autoteliczna. Wiara powinna być – wzywa:

[…] Kto posługuje się religią Boga-człowieka, czyli religią Wcielenia po to, żeby wprowadzić kolektywnego Mesjasza, traci wszelki sens proporcji i wszystkiego już można się po im spodziewać." (Tamże, s. 88.)

> [...] nie podporządkowan[a] żadnej filozofii, chociażby ją zwano humanizmem; żadnej polityce, chociażby ją uprawiało papiestwo; żadnej estetyce, chociażby wyznawali ją genialni artyści; żadnej klice, chociażby to była Stolica Apostolska (HED, 82).

Eseistyka Przybylskiego jest zapisem tęsknoty za Kościołem pojmowanym – z jednej strony – jako ekumeniczna wspólnota wiernych, organizująca się oddolnie oraz – z drugiej strony – jako swego rodzaju w y d a r z e n i e, zakładające otwartość duchową, ruch i dynamikę. Wydarzenie antynomiczne wobec skostniałej, spetryfikowanej, martwej natury Kościoła-instytucji. Twórczość autora *Ogrodów romantyków* podszyta jest, utopijną w znacznej mierze, tęsknotą za Kościołem nieuczestniczącym w historii, trwającym niejako poza porządkiem dziejów i rozwijającym się wbrew ich logice. Jest to, być może, jedno z miejsc wspólnych myśli religijnej Przybylskiego z duchowością prawosławną. W dobrze znanych eseiście wypowiedziach Nowosielskiego pojawiała się często myśl, że do najistotniejszych różnic oddzielających chrześcijański Wschód i Zachód należy właśnie odmienny stosunek Kościoła i Cerkwi względem historii. W jednym z wywiadów malarz zauważał, iż:

> Kościół zachodni jest Kościołem, który towarzyszy historii, który jest włączony w historię, chce brać odpowiedzialność za historię i za rozwój form świadomości politycznej, ekonomicznej i artystycznej ludzkości, tak jak ona rozwija się w historii. [...] [N]atomiast Kościół wschodni jest Kościołem, który w jakiś sposób pozostaje nieufny wobec empirycznej rzeczywistości rozwijającej się w czasie[380].

Podobna „nieufność” względem historii – postrzeganej jako dziedzina niestałości, chaosu i ciągłych przemian – jest wielce charakterystyczna dla całości dzieła i myśli Przybylskiego. Szczególnie silnie autor wyraża ją wówczas, gdy komentuje miejsca spotykania się tego, co historyczne, z tym, co religijne.

4.5 Dramatyzm myśli religijnej Przybylskiego

> Bóg dał Ci jabłko z ponurym robakiem w środku. Dopóki żyjesz, myślisz. Dopóki myślisz, wątpisz. Wątpienie trzeba chyba pokochać, jak pchły, które oblazły twoje obozowe nary. Inaczej zawładnie tobą idiotyczna irytacja (RK, 208)

– pisał Przybylski w eseju *Rozhukany koń*. Pomimo stałej obecności tematów czy motywów religijnych, z lektury całości dzieła eseisty, nie wynosimy wrażenia, iż jego wiara jest wiarą łatwą i harmonijną. Przeciwnie, cechuje ją ciągłe napięcie, pulsowanie, zmienność. Eseistyka Przybylskiego jest świadectwem dojmującego rozdarcia pomiędzy tęsknotą za Bogiem i pragnieniem jego obecności a przerażeniem materialną skończonością ludzkiej egzystencji i

---

[380] Z Podgórzec, dz. cyt., s. 55.

zwątpieniem. Ten rys postawy Przybylskiego doskonale przedstawił Michał Paweł Markowski w opublikowanej na łamach „Gazety Wyborczej" recenzji eseju o *Sardanapalu* Badacz konstatował:

> Przybylski nie ma w sobie łatwej wiary dawnych mistrzów, gdyż w jego uszach wciąż brzmi – znów cytuję "Baśń zimową" – triumfalny okrzyk ciała: "Ze mnie się począłeś i ze mną się skończysz". Słyszeć ten wrzask i mimo to pisać – oto co pozostaje pisarzowi zamkniętemu w skorupie ciała, połkniętemu przez "prastarego smoka materii". Na tym właśnie polega ów stan "niedo", o którym pisze często Przybylski, powtarzając słowa św. Pawła: "Teraz widzimy niejasno, jak w mętnym zwierciadle i nic nie jest wyraźne". Czy jednak Przybylski może powtórzyć z całą pewnością drugą część tego zdania: a potem zobaczymy wszystko twarzą w twarz[381]?

Chwilę później Markowski dodaje, że jest to w istocie najważniejsze pytanie stawiane przez dzieło Przybylskiego. W pełni przychylam się do tej opinii. Dodałabym jeszcze, że pomimo swojej doniosłości i rangi, pytanie to w zasadzie nie zostało do tej pory wyeksponowane przez komentatorów twórczości autora *Rozhukanego konia*. Przyczyn tego stanu można upatrywać w fakcie, że zagadnienie to pozostaje najdelikatniejszym, najbardziej intymnym problemem eseistyki Przybylskiego, a równocześnie jest najtrudniejsze do omówienia, gdyż wymyka się prostym kategoryzacjom. Dramat dialektyki wiary i zwątpienia, pozostający, co do czego czytelnik nie ma najmniejszych wątpliwości, rzeczywistym egzystencjalnym dramatem pisarza, rozgrywa się w półtonach. Spełnia się w czynionych mimochodem aluzjach, fragmentarycznych sugestiach, emocjonalnych wykrzyknieniach, sygnałach ironicznego dystansu. Jedynym względnie otwartym odautorskim komentarzem, w którym Przybylski wypowiedział się na ten temat, jest fragment wielokrotnie przywoływanej już rozmowy eseisty z Janion. Autor *Et In Arcadia ego* wyznał w tym dialogu, że pomimo upływu lat i narastającego zwątpienia jest szczególnie przywiązany do chrześcijaństwa, któremu zdaje się już jednak nadawać nie tyle rangę konfesji, ile systemu wartości:

> znalazłem się w sytuacji jak gdyby poganina z pierwszych wieków ery chrześcijańskiej – stwierdza Przybylski. – Chodzi mi o tych pogan, którzy byli przywiązani do swojej religii i gdy przyszło zwycięstwo chrześcijaństwa, oni z samego przyzwyczajenia, z ukochania tej swojej tradycji nie mogli się pozbyć bogów. Ja jestem w podobnej sytuacji. Mimo że rozum podpowiada mi najróżnorodniejsze rzeczy, że chrześcijaństwo nie ma racji to jestem do niego nadal przywiązany. Chrześcijaństwo jest piękne. Nie jestem pewien, czy teraz jest tak samo piękne jak kiedyś, ale mimo wszelkie straszności i grzechy wolę je bardziej, niż tragiczny świat...[382]

---

[381] M. P. Markowski, [recenzja: R. Przybylski, *Sardanapal. Opowieść o tyranii*, Warszawa 2001], „Gazeta Wyborcza" 2001, nr 161 (11.07.2001), s. 11.

[382] *Każdy mówi drugiemu, że nie jest Bogiem…*, dz. cyt., s. 36.

Zdaję sobie sprawę, że podejmując próbę namysłu nad tym wątkiem twórczości Przybylskiego, wstępuję na grząski grunt refleksji nad najbardziej osobistą, delikatną i wymykająca się językowi dyskursu częścią ludzkiego życia. Dlatego też moim zamiarem będzie tu nie tyle systematyczna analiza materii, która takiemu oglądowi zwyczajnie się nie poddaje (zamiar taki nieuchronnie prowadzić musiałby do uproszczeń nieusuwalnych sprzeczności) ile próba pochwycenia pewnych momentów, czy też symptomów, dramatyzmu znaczącego religijną myśli Przybylskiego.

Chociaż współistnienie elementów ciemnych i jasnych charakteryzuje całość myśli religijnej Przybylskiego (nigdy nie była ona pod tym względem całkowicie spójna i jednowymiarowa) można dostrzec, że ewolucja religijnego wątku twórczości autora *Uśmiechu Demokryta* posiada wyraźny wektor. Mikołejko opisywał przejmująco kierunek tej ewolucji na przykładzie trzech najistotniejszych religijnych esejów Przybylskiego: *Homilii na Ewangelię Dzieciństwa*, *Pustelników i demonów* oraz *Ogromu zła i odrobiny dobra*. W artykule *Jezus i czarny łowca*, opublikowanym w „Tygodniku Powszechnym"[383], krytyk nazywa wymienione teksty „religijną trylogią Przybylskiego". Sugeruje też, iż zestawienie ich pozwala dostrzec, jak bardzo wraz z upływem czasu wiara Przybylskiego staje zdystansowana, gorzka i ironiczna. Słuszna, bez wątpienia, teza filozofa domaga sie jednak rozwinięcia. Po pierwsze, zastrzeżenia budzić może uznawanie *Pustelników i demonów* za środkową część owej eseistycznej triady. Badacz w tej właśnie książce odnajduje wyraźne sygnały, iż wiara Przybylskiego zaczyna dryfować ku bardziej ponurym przestrzeniom. Osobiście sądzę, że esej ten nie jest wyrazem zwątpienia, czy świadectwem kryzysu duchowego autora, a jedynie krytyką pewnego nurtu w myśli chrześcijańskiej. Mianowicie wzorca chrześcijaństwa gnostycyzującego, czy neoplatońskiego, który eseista od początku konsekwentnie poddawał krytyce. Jeżeli zaś chodzi o pierwszą i ostatnią część „religijnej trylogii" Przybylskiego, to, rzeczywiście, zasadniczo różnią się one nastrojem. *Homilie,* opowiadające o dzieciństwie Jezusa, łączą się przede wszystkim z pojęciami początku i nadziei, ewokując znacznie jaśniejsze tony refleksji aniżeli esej *Ogrom zła*, podejmujący głównie problematykę teodycei oraz szeroko pojętej eschatologii. Bez wątpienia wydźwięk poszczególnych esejów zdeterminowany został zatem przez ich temat, trudno jednak zaprzeczyć, że już sam wybór problemów – coraz trudniejszych i bardziej mrocznych – może świadczyć o tym, iż w myśli religijnej Przybylskiego doszło symptomatycznego

[383] Z. Mikołejko, dz. cyt.

przemieszczenia akcentów. Subtelne, ale dostrzegalne „obniżenie nastroju" charakteryzuje zresztą nie tylko religijne eseje Przybylskiego, lecz również całą jego późniejszą twórczości. Wraz z upływem lat autor coraz częściej sięga po tematy trudne, takie jak zwątpienie, śmierć czy starość.

We wcześniejszych rozdziałach starałam się ukazać religijny światopogląd Przybylskiego jako w dużej mierze „antyabstrakcyjny", co szczególnie silnie uwidaczniało się w polemikach eseisty z platonizmem i gnozą. Świadoma pewnego rodzaju uproszczeń, powtórzę, że źródłem niechęci ku wyżynom metafizyki jest w myśli Przybylskiego afirmacja materii postrzeganej nie tylko jako jedyna dostępna człowiekowi forma egzystencji, lecz również największa tajemnica Boga i źródło uczuć religijnych. W testach *autora Pustelników i demonów* odczucie metafizyczne kiełkuje z doświadczenia świata rzeczy, z kontemplacji materialnego konkretu. Jednocześnie, zwłaszcza w późniejszej twórczości autora *Sardanapala*, materia zyskuje również drugi, przeciwstawny rys – staje się źródłem lęku, „otchłanią" (UD, 99), „wirem atomów"[384]. W podobne metafory obfituje przede wszystkim znany esej o starości – *Baśń zimowa*. Nie wydaje się jednak, co chciałabym podkreślić, żeby niechęć ku ograniczeniom starzejącego się ciała była w jakimkolwiek stopniu odzwierciedleniem lęku, który nęka przerażonych złem materii gnostyków. Sądzę, że jest to, po prostu, naturalny i zrozumiały przejaw biograficznego doświadczenia pisarza, przeżywającego lata własnej starości. Jak przekonująco zauważa Agnieszka Czyżak, w *Baśni zimowej* „[o]pozycja umysłu i ciała, myśli i materii nie jest […] w istocie opozycją przeciwstawnych sobie form istnienia, lecz jednią dowodzącą kruchości i skończoności ludzkiego bytu […]"[385].

> Starcze oczekiwanie na śmierć przypomina […] jakiś nienapisany utwór literatury średniowiecznej, jakąś *Rozmowę umysłu z ciałem*. Stary umysł słyszy ciągle ten sam tryumfalny krzyk ciała: „Ze mnie się począłeś i wraz ze mną się skończysz". W starości bowiem myśl słucha nieustannie odwiecznej pieśni materii: „Jam ciebie zrodziła i ja ciebie unicestwię" (BZ, 14).

– pisał Przybylski. Pogląd głoszący, że rozpad ciała nieuchronnie wiąże się z zagładą wszelkiej ludzkiej myśli, powraca jeszcze kilkakrotnie w jego twórczości. Autor *Krzemieńca* konsekwentnie odrzucał, przypomnijmy, ideę nieśmiertelnej duszy, mogącej samodzielnie trwać po śmierci ciała. Te dwie prawidłowości są wyraźnym sygnałem, że jedyną nadzieję ocalenia (nie licząc oczywiście ufności w pośmiertne trwanie w kulturze, a zatem – w pamięci

---

[384] *Do prawdziwej wiary trzeba odwagi…*, dz. cyt., s. 89.
[385] A. Czyżak*, Uwięziony w koszmarnej fantasmagorii. O „Baśni zimowej" Ryszarda Przybylskiego* [w:] *Hermeneutyka i literatura – ku nowej koiné,* red. M. Januszkiewicz i K. Kuczyńska-Koschany, Poznań 2006, s. 332.

innych ludzi) według myśliciela przynosić może chrześcijańska wiara w zmartwychwstanie ciała. Ta jednak – podpowiada Przybylski – pozostaje całkowicie sprzeczna z prawidłami racjonalnego myślenia i daje się przyjąć jedynie dzięki łasce[386]. Sądzę, że późna twórczość autora *Baśni zimowej*, nie tylko ta poświęcona problematyce religijnej *sensu stricto*, oscyluje właśnie pomiędzy tak pojmowanym pragnieniem łaski, umiejętności przyjęcia przeczących rozumowi paradoksów wiary oraz zasłuchaniem w coraz bardziej donośną „pieśń materii", przypominającej o nieuchronnym kresie podmiotowego bytu.

Pośród wielu nauk czerpanych od Nowosielskiego, eseista wymienia także i taką:

> Na pewno zwrócił mi uwagę, że mogą istnieć uczucia religijne, które wcale nie dotyczą wiary w tak zwaną zaświatowość. Można mieć przekonanie, że istnieje tylko materialny świat – a jednocześnie doznawać uczuć religijnych. Myślę, że chodzi tu o pewien lęk przed materią, o amoralne i nieracjonalne *numinosum*. Nie wiem, czy on też nie miał takich odczuć i czy pewne jego dramaty nie brały się również i z tego lęku, który istniał w nim mimo wiary. Dla mnie nie istnieje myśl bez ciała. Ale na niego czeka rzeczywistość inteligibilna, poetyczna, chwalebna. Bo przecież zmartwychwstanie to nie proste wskrzeszenie, tylko transfiguracja materii. Ale równocześnie ten lęk przed otchłanią materii pozostaje. A lęk przed wirem atomów może być równie dojmujący jak lęk przed Bogiem[387].

W późnych pracach Przybylskiego *numinosum*[388] – przywoływane jest właśnie dla opisu uczuć doznawanych w obliczu potęgi, ogromu i niezrozumiałości materii (UD, 101). W tym ujęciu materia staje się źródłem swoiście pojętego uczucia metafizycznego, czy też – jak często wyrażał się Przybylski – „sakralnego drżenia". W myśleniu eseisty dochodzi zatem do wielce symptomatycznego przesunięcia. „Metafizyka materii" nabiera znaczeń antynomicznych wobec tych, o których Przybylski pisał w kontekście wierszy akmeistów, obrazów „dawnych mistrzów" czy ikon i pism Nowosielskiego. Źródłem metafizycznego dreszczu, doznawanego na widok „kamienia", nie jest już przekonanie o jego sakralnym statusie, jaki „wszelkiemu ciału" nadała inkarnacja Chrystusa, lecz zderzenie z wszechwładzą i immoralnością milczącej odwiecznej materii. Lektura eseju *Uśmiech Demokryta* podpowiada, że tę ostatnią koncepcję Przybylski czerpał ze starożytnej myśli atomistycznej, przede wszystkim z filozofii Demokryta z Abdery. Pisał:

> Nieskończony świat Demokryta był […] jednorodnym materialnym „wspólnym ciałem", *to koinon soma*, wiecznym, istniejącym w sobie i dla siebie. Używając terminów Arystotelesa, był pierwszą przyczyną

[386] *Każdy mówi drugiemu, że nie jest Bogiem…*, dz. cyt., s. 35.
[387] *Do prawdziwej wiary trzeba odwagi…*, dz. cyt., s. 89.
[388] Koncepcję numinosum i „uczucia numinotycznego" rozwija Otto w pracy *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993. Pojęcie to odnosiło się pierwotnie do uczuć lęku i fascynacji odczuwanych wobec tego, co boskie.

istnienia i jak „każda pierwsza przyczyna istnieje wiecznie i nie ma swej przyczyny". Nie miał więc początku. Jak miło było usłyszeć te słowa w siedemnastym roku życia! […] Demokryt nauczył nas tedy, że otchłań materii jest rzeczywistością wieczną, potężną i nieubłaganą, człowiek zaś czymś przygodnym i przemijającym. Z niej zostaliśmy wywiedzeni i w niej zostaniemy rozproszeni. Nie da się ukryć, że taka kondycja pogrąża umysł w niepokoju i smutku, co chwilami, co prawda, niknie, ale jest uparty i lubi powracać. Rozum jednak potrafi opanować ten obezwładniający „ból istnienia" i stłumić lęk przed unicestwieniem (UD, 104-106).

I nieco dalej:

Demokryt, który życie ludzkie miał za sekwencję nieprzewidywalnych wydarzeń, ciągle nam przypominał, że unicestwienie człowieka nie jest jakąś niezasłużoną niesprawiedliwością. Toteż pretensje do losu stały się nam obce. Jest, jak jest. Żadnych trackich bajek o szczęśliwej nieśmiertelności. Żadnego brzęczenia cykad Platona o bytach inteligibilnych. Żadnych bajdurzeń o bytowaniu czystej myśli bez ciała. Nie użalaj się. Nie pleć bzdur, że będziesz istniał po śmierci (UD, 106).

Nie uczynimy błędu twierdząc, że Przybylski uczynił z Demokryta patrona swojego intelektualnego dojrzewania. Idee filozofa stają się z biegiem czasu coraz bliższe autorowi *Krzemieńca*. Sformułowana pod koniec zacytowanego fragmentu antropologiczna diagnoza, gorzka i pozbawiona złudzeń co do skończoności ludzkiego życia, powraca w twórczości Przybylskiego wielokrotnie, pobrzmiewając nawet w jego „jaśniejszych" tekstach. Omawiany tutaj „atomistyczny" wątek pisarstwa i myśli Przybylskiego dostrzegł również Tadeusz Komendant, który zaznaczał, że w esejach Przybylskiego: „[w]ieczność może być wiecznością kolistego czasu natury. Ale człowiek wcale nie zmartwychwstanie w naturze: tu powracają jedynie jego atomy w różnych konfiguracjach"[389]. W tym samym miejscu badacz sformułował tezę, że autorską odpowiedzią na ów nieuchronny rozpad materii miała lub mogła być wiara w ocalającą moc kultury. „Gnijące ziarno jest dla Przybylskiego zawsze ziarnem symbolicznym: ziarno obumiera, aby odrodzić się w słowie wpisującym się w Wielki Czas Kultury"[390] – przekonuje autor *Lustra i kamienia*. Jest to bez wątpienia trafna diagnoza. Wydaje się jednak, że odnosić ją należy przede wszystkim do wcześniejszej twórczości Przybylskiego – zwłaszcza tej dotyczącej problematyki klasycystycznej. Traci ona bowiem aktualność w kontekście późnych tekstów hermeneuty, w których wiara w soteriologiczną moc sztuki zdaje się systematycznie słabnąć: traci swój pocieszycielski potencjał, by w końcu zostać przez autora określona mianem „bajdurzenia" (BZ, 43).

[389] T. Komendant, dz. cyt., s. 8.
[390] Tamże.

Z zagadnieniem tym łączy się jeszcze jedna kwestia. Mam tu na myśli przewijający się przez wiele tekstów Przybylskiego motyw teatru materii, ukazujący rzeczywistość fizyczną jako przestrzeń nieustannego i pozbawionego sensu powstawania i ginięcia poszczególnych form. Jak celnie zauważa Ewa Łubieniewska:

> tragiczne i niepojęte trwanie samounicestwiającej się materii […] to temat uporczywie powracający we wszystkich niemal dziełach Ryszarda Przybylskiego. Ponurą fascynację teatrem materii, zwycięsko – aż do spodziewanej kiedyś samozagłady – anihilującej wszelkie przejawy ducha (który, parafrazując cytowane w książce [*Rozhukany koń* – A.L.] słowa Nietzschego, jest tylko „jedną z możliwości ciała"), dostrzec można i w dawnej, znakomitej rozprawie badacza o *Sofiówce* Trembeckiego, i w poświęconych dramatowi esejach o tragizmie, i w *Pustelnikach i demonach* […]. Przejmująco osobistych akcentów temat ten nabiera także w esejach o starości, która fantazmatom duchowości przynosi jasną i bezdyskusyjną odpowiedź udzielaną przez rozpad, dezorganizację, zanik myśli w odchodzącym w nicość cierpiącym ciele[391].

Dodać można jeszcze, że wyobrażenie to powraca również w ostatnich pracach Przybylskiego, powstałych już po napisaniu przez Łubieniewską cytowanego szkicu. Mniej lub bardziej oczywiste inspiracje motywem teatru materii odnaleźć można zarówno w *Ogromie zła i odrobinie dobra* (tutaj zwłaszcza w rozważaniach o „Człowieku z Nieba" i „Człowieku z Ziemi"), jak i w *Uśmiechu Demokryta* (przede wszystkim w trzecim, tytułowym szkicu), a także ostatniej pracy eseisty: *Odwiecznej Rosji*, gdzie przeczytać możemy, że rzeczywistość historyczna to tylko „dookolna, przerażająca zmiana form":

> W […] przeżywanym przez nas czasie ziemskim wszelkie, na ogół kłopotliwe wydarzenia, będą ciągle biegły swoją dobre nam znaną koleją. Ciągle więc zmieniać się będą rzeczy, aby nagle niepostrzeżenie zniknąć. Świat będzie ciągle obecny, chociaż nie wiadomo dlaczego i po co; chociaż sposób jego istnienia, *to schema*, ulegać będzie ciągłej metamorfozie (OR, 11).

Najważniejszym kontekstem przywoływania motywu teatru materii jest u Przybylskiego oczywiście ironiczna refleksja nad absurdalnością i przygodnością życia człowieka, a także nad wynikłymi z niej przemocą i zbrodnią, po które człowiek sięga, podtrzymując własne trwanie i skazując inne byty na zagładę:

> Wargi, język, zęby, podniebienie. Cały aparat mowy jest niemiłosiernie materialny. Z pomocą tych samych narządów codziennie pożeramy kawałek świata, aby istnieć. Zabezpieczenie naszego życia odbywa się dzięki ustom i mowa jest stypą po bezustannym pogrzebie świata, unicestwianym w ustach (PD, 88)

– pisał Przybylski w *Pustelnikach i demonach*. W niektórych ujęciach (na przykład w artykule o śmierci i metempsychozie u Juliusza Słowackiego) nonsensownej przemianie materii pisarz

[391] E. Łubieniewska, dz. cyt., s. 250.

przeciwstawiał, za swym bohaterem, inny porządek, oparty o sens odnajdywany w życiu postrzeganym z perspektywy wiary. Tam jednak, gdzie tego pozytywnego punktu odniesienia nie mógł dostrzec (jak to się dzieje chociażby w *Baśni zimowej*), Przybylski opisywał absurd istnienia jako szczególnie dojmujący, a egzystencję ludzką sprowadzał do „Wielki[ego] Łańcuch[a] zabijania i wzajemnego zżerania się" (BZ, 38).

Rozpoznania te skłaniają do stawiania pytań o obecność tragizmu w późnych pracach Przybylskiego. Czy jest on w nich obecny? Bez wątpienia w szkicach tych pojawia się konflikt zrodzony ze sprzeczności pomiędzy poczuciem absurdalności istnienia, materialną skończonością życia człowieka oraz fragmentarycznością ludzkiego poznania – z jednej strony – a pragnieniem prawdy i ludzkim marzeniem o transcendencji własnej przygodnej kondycji – z drugiej. Tego typu tragiczne napięcie, stanowiące echo światopoglądu Przybylskiego w późnych latach jego życia, wydaje się nieobecne we wczesnej i dojrzałej twórczości. Więcej nawet – zostaje *explicite* odrzucone przez eseistę, jako sposób doznawania świata całkowicie sprzeczny z chrześcijańskim doświadczeniem[392]. Ostatnim pracom Przybylskiego towarzyszy natomiast raz po raz powracająca myśl o tym, że być może zarówno życie człowieka, jak i trwanie całego bytu, jest w istocie pozbawione sensu i absurdalne. Świadczą o tym nie tylko przywołane powyżej wypowiedzi o świecie jako teatrze materii, „potwornym mechanizm[ie], który bez celu i bez sensu przemienia wszystko we wszystko" (KPKKP, 160), lecz również wiele kryptowyznań, jak chociażby to pochodzące z *Baśni zimowej*:

> [N]awet jeśli [człowiek – A.L.] zdoła ocalić sens własnego żywota, zawsze dopadnie go bezsens jego istnienia. Cel życia można ustalić i czasem nawet można go osiągnąć. Istnienie, poza samym istnieniem, celu nie ma, nie jest konieczne i w swej istocie jest absurdalne. Albert Camus starał się więc przekonać swoje pokolenie, że z tym absurdem można, a nawet trzeba żyć, chociaż każdy cel, który tłumaczy zaistnienie świata i życia, jest tylko wymyśloną konstrukcją (BZ, 102).

Niektóre wątki religijnych rozważań Przybylskiego cechuje jednak ciągłość. Stała jest afirmacja postawy ekumenicznej. To ją jako uniwersalistyczną i otwartą na przekraczanie granic konfesji Przybylski ceni w myśli chrześcijańskiej. To ją nieodmiennie postuluje. Niezmienne jest również uwrażliwienie autora na zło świata i grzeszność człowieka, a także sympatia okazywana prawosławiu i zaciekawienie rozmaitymi wyobrażeniami heterodoksyjnymi, któremu towarzyszy silna niechęć do dogmatyzmu. W całej twórczości Przybylskiego odnajdziemy także ślady ciepłej oceny religijności chrystocentrycznej,

[392] Zob. *Każdy mówi drugiemu, że nie jest Bogiem…*, dz. cyt., s 34.

ufundowanej na szczególnym otwarciu na Jezusa Chrystusa, który – niezależnie od tego, czy określany jest mianem Zbawicielem, czy raczej – „niezmordowanego Hermeneuty” – w świecie autora *Odwiecznej Rosji* pozostaje niezmiennie idealnym „ja” człowieka kultury śródziemnomorskiej. Najistotniejszy wydaje się jednak fakt, że bez względu na aktualną kondycję duchową Przybylskiego, pisarz ten uważa Pismo Święte za najistotniejszy fundament śródziemnomorskiej antropologii i klucz do zrozumienia kultury europejskiej, również w obliczu jej systematycznej laicyzacji. Wygłaszając 1979 roku referat *Esencja i egzystencja w kosmicznej biografii Juliusza Słowackiego* eseista wypowiedział słowa, które posłużyć mogą jako podsumowanie rozważań zawartych w tej części pracy:

> [U]ważam, że antropologia chrześcijańska to punkt centralny i fundament cywilizacji europejskiej. Jest to największy skarb kultury śródziemnomorskiej, do której przynależymy od tysiąca lat. I nie jest aż tak ważne, czy człowiek współczesny wierzy w jej prawdy religijne, czy też nie wierzy. Jest to bowiem sprawa łaski, poniekąd sprawa sumienia. Natomiast bardzo istotne jest, czy człowiek współczesny rozumie znaczenie antropologii chrześcijańskiej i czy potrafi ocenić jej mądrość[393].

ZAKOŃCZENIE

W artykule poświęconym narracyjnej tożsamości w humanistycznym dyskursie naukowym Maciej Michalski pisał, że podmiotowość badacza – tak jak i pisarza – „widać wyraźnie dopiero w perspektywie całości jego twórczości” [394]. „Z tej perspektywy – dodawał uczony – twórczość staje się jedną autonarracją kształtującą podmiotowość i tożsamość myśliciela, autobiografią intelektualną humanisty, która właśnie jako całość zyskuje dodatkowy sens”[395]. Dzieło Ryszarda Przybylskiego – dopełnione już i zamknięte – stanowi doskonały przykład twórczości, która pomimo swej wielowątkowości i bogactwa sprawia wrażenie organicznej całości. Dzieje się tak właśnie ze względu na silną osobowość badacza, która ją zespala i która sprawia, że autorska „twarz” stale wyziera spod powierzchni literaturoznawczego wywodu.

Powstająca przez ponad pięćdziesiąt lat twórczość Przybylskiego wydaje się zrazu nad wyraz spójna i konsekwentna, zarówno pod względem metodologicznym, jak i światopoglądowym. Jako czytelnik i badacz literatury autor *Ogrodów romantyków*

---

[393] R. Przybylski, *Esencja i egzystencja*..., dz. cyt., s. 250.
[394] M. Michalski, *Narracyjna tożsamość w humanistycznym dyskursie naukowym – zarys problemu* [w:] *Narracja i tożsamość (II). Antropologiczne problemy literatury*, red. W. Bolecki i R. Nycz, Warszawa 2004, s. 85.
[395] Tamże.

niezmiennie występował przeciw strukturalizmowi, przejmując jako własną tradycję hermeneutyczną. W ślad za nią akcentował wagę personalnego charakteru poznania, akt lektury rozumiejąc jako swego rodzaju rozmowę – głęboki dialog z tekstem kultury, podczas którego dochodzi do „fuzji horyzontów": interferencji światów dzieła sztuki i jego odbiorcy. Przybylski konsekwentny był także w wyborze eseistycznej dykcji. Wypracowawszy oryginalny i rozpoznawalny język wypowiedzi literaturoznawczej – wyraźnie pierwszoosobowy, silnie emocjonalny i ekspresyjny a także bogaty w treści polemiczne – nigdy go nie porzucił i nie zmienił.

Także w dziedzinie lekturowych wyborów oraz intelektualnych fascynacji zaobserwować można zaskakującą trwałość preferencji autora *Krzemieńca*. Przez wszystkie lata swojej pisarskiej aktywności Przybylski pozostawał wierny kilku pisarzom i myślicielom – przede wszystkim Mandelsztamowi i Achmatowej, Różewiczowi, Iwaszkiewiczowi, Nowosielskiemu, Arendt, Ricœurowi, Weil. Podobnych „stałych" odnajdziemy w eseistyce Przybylskiego wiele. Należały do nich chociażby podejmowane tematy: studia nad polskim i europejskim klasycyzmem, zainteresowanie rosyjską literaturą i kulturą, liczne nawiązania do sztuki i myśli romantyzmu, zamiłowanie do figuratywnego malarstwa (przede wszystkim sakralnego), polemiczne konwersacje z rozmaitymi odmianami i przejawami myśli platońskiej, a także zaciekawienie egzegetyką biblijną oraz problemami religii i metafizyki. To oczywiście tylko kilka spośród możliwych do wymienienia, trwale obecnych w dziele autora *Ogrodów romantyków*, nurtów refleksji.

Z drugiej jednak strony dzieło Przybylskiego rozdzierane jest przez liczne wewnętrzne antynomie, napięcia i paradoksy. Rozciąga się pomiędzy klasycyzmem i romantyzmem, wiarą i zwątpieniem, rozumem i tajemnicą, Zachodem i Rosją, wolnością i determinizmem, nadzieją i przerażeniem, przekonaniem o sakralności „wszelkiego ciała" i wizją odwiecznej, milczącej, obojętnej oraz bezmyślnej materii. Refleksja autora *Baśni zimowej* – niezmiennie zwrócona ku klasycystycznej tęsknocie za utraconym ładem – mogłaby wydawać się jasna i harmonijna. W rzeczywistości okazuje się jednak podszyta ciemnością, lękiem, rozpaczą. Ten głęboki wewnętrzny dramatyzm myśli i twórczości Przybylskiego celnie uchwycił przywoływany już Markowski:

> Tyle się pisze o klasycyzmie Przybylskiego, o długim trwaniu literatury, o wiecznej przestrzeni dzieł sztuki, w której mieszka, pysząc się swoją erudycją. Całe to światło płynące z głębi dziejów, promieniujące ze świętych świeckich tekstów to tylko jedna strona wielkiego zakładu egzystencjalnego, na jakim opiera się to

niezwykłe dzieło. Druga strona, o której mało kto pisze, o której nie pisze autor *Sardanapala*, to lęk. Lęk płynący z samego wnętrza, gdzie nie ma już Eliota, Mandelsztama, Iwaszkiewicza, Nowosielskiego […][396].

Przerażenie, o którym wspomina badacz, wyraźnie nasila się w późnych tekstach Przybylskiego i jest zrozumiałą konsekwencją życiowych doświadczeń pisarza, któremu coraz trudniej oswoić strach przed nieuchronnie zbliżającym się Niewiadomym. W różnym natężeniu ów egzystencjalny lęk obecny jest jednak w całej twórczości autora *Ogrodów romantyków*, a jego źródłem są dwa potężne i niszczące żywioły – historia i materia. "Nie ma w polskiej literaturze równie przejmującego świadectwa [...] podwójnego wygnania – wygnania w czas i materię – co książki Ryszarda Przybylskiego"[397] – pisał Markowski. W świecie autora *Baśni zimowej* istotą ludzkiej kondycji jest konieczność trwania pod naporem tych dwu sił fatalnych, działających niejako poza człowiekiem i niezależnie od jego woli. Biologiczna przemijalność, „wir atomów", wyroki historii, prawa życia zbiorowego wyznaczają, powiada eseista, granice naszego doświadczenia.

Z początku remedium na lęk przed rozpadem materii i dziejowym zamętem Przybylski dostrzegał przede wszystkim w trwałości i ładzie kultury. Nieco później dołączyła do tego chrześcijańska eschatologiczna nadzieja. W tekstach ostatnich, najbardziej ciemnych i pesymistycznych, brak już wiary w soteriologiczną moc zarówno religii, jak i kultury – choć skądinąd eseista przyznaje, że ta ostatnia jest jedyną dostępną człowiekowi formą pośmiertnego trwania. Pociechą w mrokach egzystencji stają się wówczas dobro i miłość, pochodzące nie z transcendencji, ale z głębi ludzkiej woli – stanowiące odrobinę dobra, wśród ogromu zła, jak głosi tytuł jednego z najpóźniejszych szkiców eseisty.

W brzuchu Lewiatana człowiek pocieszyć się może tylko miłością wspaniałą jak burza na morzu, jak objawienie się letniego dnia. Nie ma bogów. Król jest śmiertelny. Ale jeśli w świecie istnieje jakiś pierwiastek boski, to goreje on w miłości, która pamięta o braciach udręczonych niedolą życia, o „nieszczęsnych hultajach" katowanych przez prawa materii. (S, 90)

– pisał Przybylski w pracy o Sardanapalu.

Najważniejsze odpowiedzi, jakie pisarz formułował wobec podstawowych egzystencjalnych pytań pozostawały jednak niezmienne. Składają się one na wybór określonego zbioru wartości – stanowiący światopoglądowy rdzeń twórczości autora *Wtajemniczenia w los*, a zarazem wyznaczający oś „klasycystycznej" (w proponowanym

[396] M. P. Markowski, [recenzja: R. Przybylski, *Sardanapal*...], dz. cyt., s. 11.
[397] Tamże.

przez Przybylskiego rozumieniu) postawy względem świata i człowieka. Ta ostatnia, o czym eseista nieustannie przypominał, nie narodziła się wraz z historycznym klasycyzmem, ani nie odeszła z końcem tej intelektualnej formacji. Eseista odnajdywał jej ślady nie tylko u polskich literatów osiemnastowiecznych czy dwudziestowiecznych klasycyzujących poetów: Achmatowej, Mandelsztama, Eliota, Iwaszkiewicza, Herberta, Hartwig, Rymkiewicza, Międzyrzeckiego, lecz także na obrazach Nowosielskiego, w listach i muzyce Chopina, w pismach Demokryta, a nawet w naukach biblijnego mędrca Koheleta.

Pierwszą z wartości, o których mowa stanowi postulat wyniesienia rozsądku ponad dezorientację i rozpacz. Przybylski wielokrotnie pisał, że najważniejszą powinnością człowieka próbującego zrozumieć swoje egzystencjalne położenie jest to, by „rozeznać się w zaistniałej sytuacji życiowej" i nie ulegać obezwładniającej sile rozpaczy. Ta bowiem „zabija trzeźwe myślenie", popycha ku poszukiwaniu łatwych pocieszeń, skłania ku uleganiu różnego typu ideologicznym pokusom i „ukąszeniom". W szkicu *Uśmiech Demokryta*, będącym swego rodzaju filozoficznym wyznaniem wiary Przybylskiego, przekonanie to znalazło wyraz w symbolicznym geście wyboru demokrytejskiego śmiechu zamiast heraklitowego płaczu.

> Porażki życiowe – tłumaczył eseista – które zapewne go nie ominęły, nie pogrążyły Demokryta w czarnej chmurze goryczy i rozpaczy. Zawsze szukał zasad postępowania, dzięki którym mógłby przeżyć swój czas dobrze i szlachetnie. [...] Nie osądzał ani praw materii, ani chaosu panującego od wieków w życiu społecznym. Otchłań materii nie zniknie. Tłum nie pozwoli, aby z życia społecznego zniknęły głupota, zbrodnia i niesprawiedliwość. Jest, jak jest. Pilnuj więc szlachectwa swej myśli, która stanowi o twej człowieczej tożsamości (UD, 113).

> [Demokryt] [n]auczył nas, że pierwszym zadaniem człowieka jest rozpoznanie sytuacji, w jakiej znalazło się rojowisko społeczne. Nauczył również, że niezależnie od wyników rzeczowej analizy należy zachować pogodę ducha. Nie kupuj sobie tedy spokoju za zgodę na życie w świecie cuchnącego pozoru. Nie sprzedawaj rzetelnej wiedzy, choćby i smutnej, choćby i rozpaczliwej, za trzy grosiki fałszywej beztroski. Chyba przekonał nas wówczas, iż tylko w ten sposób ocalimy radość istnienia (UD, 118).

Pojawiająca się w przywołanym fragmencie przestroga przed szukaniem ukojenia w ideach niemających silnego oparcia w egzystencjalnym konkrecie – ziemskim doświadczeniu człowieka – stanowi drugą z najistotniejszych nauk płynących z eseistyki Przybylskiego. To właśnie z niechęci do „sprzedawania rzetelnej wiedzy" w zamian za „trzy grosiki fałszywej beztroski" autor *Baśni zimowej* odrzucał filozoficzne i religijne idee, w których pobrzmiewały echa platońskich wyobrażeń o inteligibilnej rzeczywistości i bytach idealnych – z chrześcijańską wiarą w nieśmiertelność duszy włącznie. Z tego samego powodu eseista nie wierzył również w możliwość pomyślnego zrealizowania jakiegokolwiek projektu politycznej

utopii. Idea bezkonfliktowego społeczeństwa wolnego od niesprawiedliwości i przemocy jawiła się bowiem Przybylskiemu jako niemożliwa do pogodzenia z doświadczeniem i kondycją człowieka, do których trwale przynależy zło – często irracjonalne i, co eseista powtarzał za Hannah Arendt, banalne.

Trzeci element intelektualnego testamentu Przybylskiego stanowi przekonanie, że kultura jest podstawowym źródłem naszej samowiedzy; że możemy dokonać samookreślenia, zrozumieć współczesne wypadki i historyczne zawirowania wyłącznie w oparciu o hermeneutykę tekstów kultury, w których przechowywana jest „antropologiczna mądrość" – doświadczenie przeszłych pokoleń, których przedstawiciele stawali w obliczu podobnych przeżyć, dylematów i lęków. Fundamentem tego wyobrażenia jest z kolei stale deklarowana przez eseistę wiara w egzystencjalną wspólnotę wszystkich ludzi i względną niezmienność podstawowych życiowych doświadczeń człowieka.

Wydaje się jednak, że najważniejszym światopoglądowym wskazaniem, a równocześnie przyjmowaną wartością w dziele i myśli Przybylskiego, jest pewien szczególny, pełen szacunku i czułości, stosunek do bytu. Trudno oprzeć się wrażeniu, że to właśnie afirmatywy stosunek względem tego, co istnieje, stanowił podstawę większości etycznych i estetycznych rozstrzygnięć autora *Baśni zimowej*: jego wyborów lekturowych, artystycznych i filozoficznych sympatii czy nawet teologicznych intuicji. Wszak swoje największe, najbardziej znaczące spory – z romantyzmem i awangardą, z platonizmem i gnozą, ze sztuką abstrakcyjną i kultem „czystej myśli" – Przybylski toczył zawsze w imię rzeczywistości, świata pełnego dźwięków, kształtów i barw, godności ludzkiego ciała, poetyckiej atencji nie tylko dla słowa, ale i dla rzeczy. To swoiste umiłowanie materii towarzyszyło Przybylskiemu przez wszystkie lata pisarskiej aktywności, rozjaśniając nawet jego późne, najciemniejsze teksty.

Symboliczny niejako jest tu szkic poświęcony starotestamentowej Księdze Koheleta pochodzący ze zbioru *Ogrom zła i odrobina dobra*. Treść życiowych nauk wygłoszonych przez Eklezjastę – żydowskiego mędrca, którego prawdziwa tożsamość pozostaje nieznana (by przydać swoim słowom znaczenia, autor przedstawiał się jako król Salomon) – pozostawała sprzeczna z ortodoksyjnymi wyobrażeniami starożytnych Izraelitów. W przedmowie do przekładu *Ksiąg pięciu megilot* Czesław Miłosz stwierdził nawet, że uderzająco pesymistyczna Księga Eklezjasty „zdaje się przebywać poza religią Starego

Testamentu"[398]. Przedstawiony przez Koheleta świat pełen jest okrucieństw i niesprawiedliwości, życie człowieka zaś pozbawione sensu. Eklezjasta poucza, że wszelka ludzka aktywność jest w istocie marnością, a każde istnienie nieuchronnie zmierza ku Szeolowi, milczącej pustce, w której nie ma „żadnego działania ni rozumienia, ani poznania, ani mądrości" (Koh, 9,10)[399]. Bóg, chociaż istnieje, pozostaje w tym wyobrażeniu całkowicie niedostępny doświadczeniu człowieka, a opatrznościowe wyroki pozostają z ludzkiej perspektywy całkiem niezrozumiałe. Niewątpliwa heterodoksyjność tej opowieści zostaje nieco złagodzona w epilogu, który – jak przekonują bibliści – miał zostać dopisany *ex post* przez innego autora[400] z myślą o nadaniu Księdze wymowy zbliżonej do „prawowiernej" wizji świata. Główną treść ostatnich słów Koheleta stanowi bowiem pouczenie, że należy bać się Boga i przestrzegać Jego przykazań, ponieważ wszystkie ludzkie czyny podlegać będą bożemu osądowi (Koh, 12, 13-14). Uznawszy wszelkie dobra oraz wartości, o które zabiega i troszczy się w swoim życiu człowiek – bogactwo, sławę, mądrość, poznanie – za „marność i pogoń za wiatrem", Kohelet nakazuje poszukiwać sensu istnienia w docenianiu codziennego życia oraz czerpaniu radości z pracy:

> Oto, co uznałem za dobre:
> że piękną jest rzeczą jeść i pić,
> i szczęścia zażywać w pracy,
> którą się człowiek trudzi pod słońcem,
> według liczby dni jego życia,
> których mu Bóg użyczył:
> bo to tylko jest mu dane[401].
>
> (Koh, 5,17)

Pisząc o nawiązaniu do Księgi Koheleta w poezji Miłosza (a konkretnie w wierszu *Pieśń obywatela*), Marcin Jaworski zauważył, że:

> Skarga na marność wszelkiego ludzkiego postępowania jest jednocześnie wielką pochwałą tego, co jest – tu i teraz. W obliczu niemożności zrozumienia własnej sytuacji przy pomocy rozumu i religii oraz lęku przez metafizyczną nicością, biblijny nauczyciel kieruje uwagę na wartości elementarne i w nich każe szukać

---

[398] Cz. Miłosz, *Przedmowa* [w:] *Księgi pięciu megilot...*, dz. cyt., s. 11. Jak zauważa Miłosz: „nie ma w niej [Księdze Koheleta – A.L.] odwołań się do historii Izraela, imię Jahwe nie jest ani razu użyte, pojęcie czasu nie jest w niej dynamiczne, ale cykliczne (bo <<wszystko już było>>), przyszłość, człowieka czy plemienia, nie zawiera w sobie żadnej obietnicy. Enigmatyczna tak jak Księga Hioba, różni się od niej tym, że nie prawuje się nawet z Bogiem, bo z melancholią przyjmuje nieodwracalny porządek rzeczy". (Tamże, s. 11-12.)

[399] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań 2000, s. 846.

[400] Tamże, s. 836.

[401] Tamże, s. 842.

oparcia. [...] Heretyckość nauk Koheleta polega tyleż na zwątpieniu, co na pokazaniu materialnego świata jako jedynego pewnego punktu odniesienia[402].

Trudno oprzeć się wrażeniu, że tak scharakteryzowana postawa biblijnego mędrca pozostaje tożsama z egzystencjalnym *credo* Przybylskiego. Eseista wielokrotnie podkreślał, że wobec absurdalności życia i milczenia Boga sens istnienia odnaleźć można jedynie w cieszeniu się doczesnością oraz w pracy.

Trud jest piękny sam w sobie – przekonywał Przybylski. – Podjęty z własnej woli, przynosi człowiekowi radość i dopiero widmo Szeolu przekształca go w końcu w marność. Ale najwidoczniej nie aż tak wielką, aby można nią było pogardzać (OZOD, 69).

W świecie religijnego i bogobojnego Koheleta, w którym nawet ruch myśli był daremny; za którego granicą czekała na człowieka bezsensowna wieczność, jakąś radość z życia można było wygrzebać tylko z pracy. Nie sposób wytłumaczyć, dlaczego praca przynosi nam radość. Ale w końcu po co nam wiedzieć dlaczego, skoro, cokolwiek by mówić, jednak przynosi, chociaż jej owoce już nazajutrz mogą być zmarnowane lub zniszczone. Na chwałę Koheleta zapisuję więc również i to, że nie dociekał tej tajemnicy (OZOD, 77).

Wybrzmiewająca w przywołanych fragmentach, a wpisana w całość życia i dzieła Przybylskiego, pochwała pracy stanowi szczególną formę hołdu oddawanego światu. W eseistyce tego autora kilkakrotnie powraca maksyma, głosząca, że „[t]o, co w życiu najlepsze, jest tylko zmęczeniem i pracą” (CJ, 7).

W żywocie pszczół – czytamy w *Mitycznej przestrzeń naszych uczuć* – streszcza się poniekąd istota naszej egzystencji: praca i śmierć. No i oczywiście zebrany w trudzie miód. [...] Kiedy oglądasz nasze ludzkie sprawy okiem straszliwej Persefony, najważniejszy jest oczywiście miód (MPNU, 64).

Za sprawą pszczoły życie ze stanu potencjalnego przechodzi w stan aktualizacji. Aby gatunek trwał, kwiat musi zemrzeć. [...] Postaje owoc, z którego wyrośnie nowa roślina i znowu wyda z siebie kwiat. Cykl wiecznego życia zamknie się i rozpocznie. Każdy owoc, owoc jako taki, owoc w swej istocie, „owoc świata” zawsze jest przeciw śmierci (MPNU, 106).

Wydaje się, że w wyobrażeniu Przybylskiego „prawdziwa” praca znaczyła tyle, co tworzenie. Jej główna wartość polegała bowiem właśnie na „twórczym”, czy raczej „stwarzającym” potencjale. Owoce ludzkiej pracy, twierdził eseista, stawiają opór niszczącemu działaniu dziejów. Są – jak mogliśmy przeczytać w często przywoływanym przez Przybylskiego eseju Mandelsztama *Puszkin i Skriabin* – „poprzecznymi cięciami czasu”[403], „wykrystalizowaną wiecznością”[404], tym, co trwałe. Przechowują głos swego

[402] M. Jaworski, *Rewersy nowoczesności*..., dz. cyt., s. 29.
[403] O. Mandelsztam, *Puszkin i Skriabin*, dz. cyt., s. 192.

autora i pamięć o nim. Nieżyjący poeta trwa w swoich wierszach, malarz w obrazach, rzemieślnik w przedmiotach, które powołał do istnienia. W eseju o wczesnej twórczości Iwaszkiewicza Przybylski napisał, że: „[w]yjaśniając i zatrzymując chwilę, trwanie, artysta uświęca, przedłuża i umacnia życie" (ET, 124). Można zatem powiedzieć, że swoim życiem i dziełem Przybylski konsekwentnie dawał wyraz wierze w głęboko humanistyczną wartość ludzkiej pracy, która – utrwalając i pomnażając byt – zawsze stoi po stronie istnienia, a tym samym przeciwstawia się śmierci i nicości.

[404] Tamże.

BIBLIOGRAFIA

I. ŹRÓDŁA

RYSZARD PRZYBYLSKI – WYDAWNICTWA ZWARTE

1. *Baśń zimowa. Esej o starości*, Warszawa 2008 (pierwodruk: 1998).
2. *Cień jaskółki. Esej o myślach Chopina*, Kraków 2009 (pierwodruk: Kraków 1995).
3. *Dostojewski i „przeklęte problemy". Od „Biednych ludzi" do „Zbrodni i kary"*, Warszawa 2010 (pierwodruk: Warszawa 1964).
4. *Eros i Tanatos: proza Jarosława Iwaszkiewicza 1916-1938*, Warszawa 1970.
5. *Et in Arcadia ego. Esej o tęsknotach poetów*, Warszawa 1966.
6. *Homilie na Ewangelię Dzieciństwa*, Warszawa 2007 (pierwodruk: Paris 1990).
7. *Klasycyzm czyli Prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*, Warszawa 1983.
8. *Klasycyzm i sentymentalizm po trzecim rozbiorze (1795-1830)* [w:] A. Witkowska, R. Przybylski, *Romantyzm*, Warszawa 2007, s. 41-204.
9. *Krzemieniec. Opowieść o rozsądku zwyciężonych*, Warszawa 2003.
10. *Mityczna przestrzeń naszych uczuć*, Warszawa 2002.
11. *Odwieczna Rosja. Mandelsztam w roku 1917*, Warszawa 2012.
12. *Ogrody romantyków*, Kraków 1978.
13. *Ogrom zła i odrobina dobra. Cztery lektury biblijne*, Warszawa 2006.
14. *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód*, Kraków 1982.
15. *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994.
16. *Rozhukany koń. Esej o myśleniu Juliusza Słowackiego*, Warszawa 1999.
17. *Słowo i milczenie Bohatera Polaków. Studium o „Dziadach"*, Warszawa, IBL PAN 1993.
18. *Sardanapal. Opowieść o tyranii*, Warszawa 2001.
19. *Stawrogin* [w:] M. Janion i R. Przybylski, *Sprawa Stawrogina*, posł. T. Komendant, Warszawa 1996, s. 5-43.
20. *To jest klasycyzm*, wstęp: M. Janion, Warszawa 1978.
21. *Uśmiech Demokryta. Un presque rien*, Warszawa 2009.
22. *Wdzięczny gość Boga. Esej o poezji Osipa Mandelsztama*, Paris 1980.
23. *Wtajemniczenie w los. Szkice o dramatach*, Warszawa 1985.

24. *Droga do Emaus*, „Odra" 1970, nr 5, s. 125-127.
25. *Esencja i egzystencja w kosmicznej biografii Juliusza Słowackiego* [w:] *Słowacki mistyczny. Propozycje i dyskusje sympozjum Warszawa 10-11 grudnia 1979*, red. M. Janion i M. Żmigrodzka, Warszawa 1981, s. 251-262.
26. *Historia świętego Antoniego Eremity* [w:] G. Flaubert, *Kuszenie św. Antoniego*, tłum. P. Śniedziewski, Warszawa 2010, s. 301-329.
27. *Każdy mówi drugiemu, że nie jest Bogiem. Rozmawiają prof. Maria Janion i prof. Ryszard Przybylski*, „Konteksty" 1996, nr 3-4 (234-235), s. 34-36.
28. *Koniec i początek* [w:] Tadeusz Różewicz, *Na powierzchni poematu i w środku*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2001, s. 277-281.
29. *Legenda o rosyjskim Hiobie. „Biedni ludzie" F. M. Dostojewskiego*, „Nowa Kultura" 1958, nr 37, s. 3,7.
30. *Materia w chwale*, „Konteksty" 1996, t. 50, z. 3-4, s. 3-4.
31. *Między czasem poległych a groźbą spodlenia* [w:] A. Międzyrzecki, *Z dzienników i wspomnień*, Warszawa 1999, s. 287-322.
32. *Od tłumacza* [w:] O. Mandelsztam, *Słowo i kultura. Szkice literackie*, tłum. R. Przybylski, Warszawa 1972, s. 5-7.
33. *Oni nie pisali dla uczonych...*, „Odra" 1984, nr 3, s. 38-42.
34. *Otwarcie sympozjum* [w:] *Style zachowań romantycznych. Propozycje i dyskusje sympozjum, Warszawa 6 — 7 grudnia 1982 r.*, red. M. Janion i M. Zielińska, Warszawa 1986, s. 15-17.
35. *Polska poezja klasyczna po roku 1956*, „Pamiętnik Literacki" 1964, z. 4, s. 501-538.
36. *Symbolika powstania listopadowego*, „Znak" 1982, nr 3, s. 41-68.
37. *Śmierć antychrysta*, „Znak" 1981, nr 1-2, s. 109-122.
38. *Śmierć i metempsychoza w proklamacjach religijnych Słowackiego* [w:] *Słowacki mistyczny. Propozycje i dyskusje sympozjum Warszawa 10-11 grudnia 1979*, red. M. Janion i M. Żmigrodzka, Warszawa 1981, s. 332-337.
39. *Świat jako maszyna piekielna. (O „Zamku kaniowskim" Goszczyńskiego)* [w:] *Studia z teorii i historii poezji*, red. M. Głowiński, seria II, Wrocław 1970, s. 129-149.
40. *Ten przewrotny Nabokov* [recenzja: V. Nabokov, *Wykłady o literaturze rosyjskiej*, tłum. Z. Batko, Warszawa 2002], „Gazeta Wyborcza" 2002, nr 126, s. 15.

41. *Uwagi o poezji Mandelsztama* [w:] O. Mandelsztam, *Poezje*, wybór, oprac. i wstęp R. Przybylski, Warszawa 1971, s. 5-17.
42. *Uwagi o prozie Mandelsztama* [w:] O. Mandelsztam, *Zgiełk czasu*, tłum. R. Przybylski, Warszawa 1994, s. 175-199.
43. *Wprowadzenie* [w:] N. Mandelsztam, *Mozart i Salieri oraz inne szkice i listy*, wybór, tłum. i komentarz R. Przybylski, Warszawa 2000, s. 7-15.
44. *Współczesny humanista wobec antropologii chrześcijańskiej*, „Znak" 1980, nr 11, s. 1425-1437.
45. *Wstęp* [w:] A. Malczewski, *Maria*, opr. R. Przybylski, wyd. 3 zmienione, Wrocław 1958, BN I 46.
46. *W walce o postępową tradycję narodową*, "Wieś" 1951, nr 15, s. 6.
47. *Za grzbietem nieba*, „Znak" 1980, nr 1 (307), s. 3-10.
48. *Zmierzch rozumnego heroizmu, czyli prolegomena do romantycznego bohaterstwa* [w:] *Problemy Polskiego romantyzmu*, seria II, red. M. Żmigrodzka, Wrocław 1974, s. 157-192.

II. Opracowania i konteksty

49. Abramowska J., *Czy to jest klasycyzm?* [w:] tejże, *Rekonstrukcje i konstrukcje. Studia literackie*, Poznań 2003, s. 121-132.
50. Abramowska J., *Jednak autor!*, „Teksty Drugie" 1994, nr 2, s. 47-54.
51. Balcerzan E., *W stronę genologii multimedialnej* [w:] *Genologia dzisiaj*, red. W. Bolecki i I. Opacki, Warszawa 2000, s. 86-101.
52. Barańczak S., *Nieufni i zadufani. Romantyzm i klasycyzm w młodej poezji lat sześćdziesiątych*, Wrocław 1971.
53. Barańczak S., *Ocalone w tłumaczeniu. Szkice o warsztacie tłumacza poezji z dodatkiem małej antologii przekładów – problemów*, Kraków 2004.
54. Baudrillard J., *Spisek sztuki*, tłum. S. Królak, Warszawa 2006.
55. Belting H., *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, tłum. M. Bryl, Kraków 2012.
56. Bieńkowska E., *Sztuka eseju*, „Znak" 1976, nr 1, s. 101-107.
57. Błażejowska J., *Kartki z dziejów opozycji. Wybrane przejawy sprzeciwu pracowników IBL wobec władzy w latach 1968-1989* [w:] *IBL w PRL: III. Archiwalia*, red. E. Kiślak, Warszawa 2016, s. 59-153.

58. Błoński J., *Czym był, czym mógł być klasycyzm* [w:] tegoż, *Odmarsz*, Kraków 1978, s. 123-142.
59. Bodin P.-A., *Barbarzyńca i lustro*, tłum. M. Rusinek [w:] *Poznawanie Herberta,* t. 2, red. M. Rola, wybór i wstęp A. Franaszek, Kraków 2000, s. 370-380.
60. Bolecki W., *Okno („Klasycyzm" Ryszarda Przybylskiego)* [w:] tegoż, *Prawdy niemiłe. Eseje,* Warszawa 1993, s. 125-144.
61. Brodski J., *Na śmierć Nadieżdy Mandelsztam (1899-1980),* tłum. E. Krasińska [w:] N. Mandelsztam, *Wspomnienia,* wstęp J. Brodski, tłum. J. Czech, Warszawa 2015, s. 5-13.
62. Chmielewska K., *Jak możliwa jest poetyka (eseju)?*, „Teksty Drugie" 2001, nr 3/4, s. 134-138.
63. Czaja D., *Elementarz humanisty* [w:] *Mistrz. Ryszard Przybylski (1928-2016),* red. A. Jarzyna i K. Kuczyńska-Koschany, Warszawa 2018, s. 9-30.
64. Czapski J., *Patrząc*, Kraków 1983.
65. Czerni K., *Nietoperz w świątyni. Biografia Jerzego Nowosielskiego*, Kraków 2011.
66. Czerni K., *W drodze do Emaus. O przyjaźni Tadeusza Różewicza i Ryszarda Przybylskiego w świetle ich korespondencji* [w:] *Mistrz. Ryszard Przybylski (1928-2016)*, red. A Jarzyna i K. Kuczyńska-Koschany, Warszawa 2018, s. 31-50.
67. Czyżak A., *Uwięziony w koszmarnej fantasmagorii. O „Baśni zimowej" Ryszarda Przybylskiego* [w:] *Hermeneutyka i literatura – ku nowej koiné*, red. M. Januszkiewicz i K. Kuczyńska-Koschany, Poznań 2006, s. 319-328.
68. Ćwikliński K., *Esej – bardziej pytanie niż odpowiedź*, „Twórczość" 1986, nr 7, s. 118-119.
69. Delaperrière M., *Klasycyzm polski w perspektywie europejskiej* [w:] *Klasycyzm. Estetyka – doktryna literacka – antropologia,* red. K. Meller, Warszawa 2009, s. 583-602.
70. Didi-Huberman G., *Przed obrazem. Pytanie o cele historii sztuki*, tłum. B. Brzezicka, Gdańsk 2011.
71. Eliot T. S., *Kto to jest klasyk i inne eseje*, tłum. M. Heydel i in., Kraków 1998.
72. Eliot T. S., *Poezje wybrane*, tłum. W. Dulęba i in., Warszawa 1960
73. Eliot T. S., *Szkice literackie*, tłum. H. Pręczkowska, Warszawa 1963.
74. Faltyn A., *Hermeneutyka w polskich badaniach literackich. Maria Janion, Ryszard Przybylski, Michał Paweł Markowski*, Warszawa 2014.

75. Franaszek A., *Dwukropek. Ryszard Przybylski. Profesor wśród ludzi* [audycja radiowa z udziałem zaproszonych gości: prof. Dariusza Czai, Elżbiety Czerwińskiej i Renaty Lis], Warszawa, Polskie Radio Program II [data emisji: 26 maja 2016]. Zapis audycji dostępny w Internecie: <https://www.polskieradio.pl/8/3866/Artykul/1624402,Ryszard-Przybylski-Profesor-wsrod-ludzi> [dostęp: marzec 2018].
76. Franaszek A., Gacek D., *Życie na miarę literatury. Ryszard Przybylski* [audycja radiowa z udziałem zaproszonych gości: Elżbiety Czerwińskiej, prof. Zbigniewa Mikołejki i prof. Leszka Szarugi], Warszawa, Polskie Radio Program II [data emisji: 12 listopada 2012]. Zapis audycji dostępny w Internecie: <http://www.polskieradio.pl/8/2843/Artykul/722804,Zycie-na-miare-literatury-Ryszard-Przybylski-> [dostęp: październik 2017].
77. Frye N., *Wielki kod. Biblia i literatura*, tłum. A. Fulińska, Bydgoszcz 1998.
78. Gadamer H.-G., *Czy poeci umilkną?*, wybór, oprac. J. Margański, tłum. M. Łukasiewicz, wstęp K. Bartoszyński, Bydgoszcz 1998.
79. Gillmeister A., *Kontrowersje wokół książki "Hellenizm a judaizm" Tadeusza Zielińskiego : polemiki chrześcijańskie*, „Scripta Biblica et Orientalia” 2011, nr 3, s. 275-288.
80. Gnizburg C., *Microhistory: Two or Three Things That I Know about It,* Critical Inquiry, Vol. 20, No. 1 (Autumn, 1993), s. 10-35.
81. Głowała W., *Próba teorii eseju literackiego* [w:] *Genologia polska,* red. E. Miodońska-Brookes, A. Kulawik i M. Tatara, Warszawa 1983, s. 477-495.
82. Głowiński, *Kręgi obcości. Opowieść autobiograficzna*, Kraków 2010.
83. Głowiński M., *Sto lat minęło jak...*, „Pamiętnik Literacki” 2002, z.1, s. 15-20.
84. Hartwig J., *Ryszard Przybylski: Rozległość wyboru*, „Nowe Książki ” 2001, nr 4, s. 7-8.
85. Heck D., *Esej – gatunek uwikłany w paradoksy* [w:] *Kosmopolityzm i sarmatyzm. Antologia powojennego eseju polskiego*, wybór i oprac. D. Heck, Wrocław 2003, s. 5-25.
86. Herbert Z., *Dlaczego klasycy (autokomentarz)* [w:] tegoż, *Wiersze wybrane*, Kraków 2004, s. 391-392.
87. Herbert Z., *Gra Pana Cogito* [w:] tegoż, *Wiersze zebrane*, 2011, s. 431-434.
88. Heydel M., *Obecność T. S. Eliota w literaturze polskiej*, Wrocław 2002.

89. Hilsbecher W., *Tragizm, absurd i paradoks*, wybór i wstęp S. Lichański, tłum. S. Błaut, Warszawa 1972.
90. Hutin S., *Gnostycy*, tłum. K. Demianiuk, „Literatura na Świecie" 1987, nr 12(197), s. 12-48.
91. Janion M., *Humanistyka: poznanie i terapia*, Warszawa 1982.
92. Janion M., Żmigrodzka M., *Romantyzm i historia*, Gdańsk 2001.
93. Janion M., *To jest klasycyzm tragiczny* [w:] R. Przybylski, *To jest klasycyzm*, Warszawa 1978, s. 5-12.
94. *Janion. Transe – traumy – transgresje: 1. Niedobre dziecię. Z Marią Janion rozmawia Kazimiera Szczuka*, Warszawa 2012.
95. *Janion. Transe – traumy – transgresje: 2. Prof. Misia. Z Marią Janion rozmawia Kazimiera Szczuka*, Warszawa 2014.
96. Janion M., *Zmierzch paradygmatu* [w:] tejże, *Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś?*, Warszawa 1996, s. 5-23.
97. Jarzębski J., *Literackie przygody uniwersalnego rozumu. O eseistyce Stanisława Lema* [w:] *Polski esej. Studia*, red. M. Wyka, Kraków 1991, s. 79-114.
98. Jaworski M., *Klasycyzm w PRL-u* [w:] *Klasycyzm. Estetyka – doktryna literacka – antropologia*, red. K. Meller, Warszawa 2009, s. 513-531.
99. Jaworski M., *Rewersy nowoczesności. Klasycyzm i romantyzm w poezji oraz krytyce powojennej*, Poznań 2009.
100. Jonas H., *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Liszki 1994.
101. Kaźmierczak Z., *Dzieło demiurga: zapis gnostyckiego doświadczenia egzystencji we wczesnej poezji Czesława Miłosza*, Gdańsk 2011.
102. Kołakowski L., *Etyka bez kodeksu*, "Twórczość" 1962, nr 7 (18), s. 64-86.
103. Kołakowski L., *Herezja*, Kraków 2010.
104. Kołakowski L., *Kapłan i błazen. Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia* [w:] *Kosmopolityzm i sarmatyzm. Antologia powojennego eseju polskiego*, wybór i oprac. D. Heck, Wrocław 2003, s. 181-201.
105. Komendant T., *Szkic do portretu abby Ryszarda*, „Nowe Książki" 2001, nr 4, s. 8.
106. Kostkiewiczowa T., *Klasycyzm – dzieje koncepcji i badań w polskiej nauce o literaturze* [w:] *Klasycyzm. Estetyka – doktryna literacka – antropologia*, red. K. Meller, Warszawa 2009, s. 19-55.
107. *Księgi pięciu megilot*, tłum. C. Miłosz, Lublin 1984.

108. Kuryluk E., *Weronika i jej chusta. Historia, symbolizm i struktura „prawdziwego" obrazu*, Kraków 1998.

109. Kwapiszewski M., *Od marksizmu dogmatycznego do humanistyki rozumiejącej. Badania nad romantyzmem w IBL PAN w latach 1948-1989*, Warszawa 2016.

110. Kwiatkowski J., *Wizja przeciw równaniu. Nowa walka romantyków z klasykami*, „Życie Literackie" 1958, nr 3, s. 1 i 6-8.

111. Legeżyńska A., *Poezja jako hermeneutyka „trzeciego" wieku*, „Pogranicza" 2011, nr 2(91), s. 7-14.

112. Legeżyńska A., *Tłumacz i jego kompetencje autorskie. Na materiale powojennych tłumaczeń z A. Puszkina, W. Majakowskiego, I. Kryłowa i A. Błoka*, Warszawa 1999.

113. Łubieniewska E., [recenzja: R. Przybylski, *Rozhukany koń. Esej o myśleniu Juliusza Słowackiego*, Warszawa 1999], „Pamiętnik literacki" 2001, z. 3, s. 246-255.

114. Madejski J., *Od manifestu do autobiografii. O współczesnych typach dyskursu literaturoznawczego* [w:] *Osoba w literaturze i komunikacji literackiej*, red. E. Balcerzan i W. Bolecki, Warszawa 2000, s. 30-46.

115. Maliszewski K., *Nasi klasycyści, nasi barbarzyńcy. Szkice o nowej poezji*, Bydgoszcz 1999.

116. Mandelsztam N., *Mozart i Salieri oraz inne szkice i listy*, wybór, tłum. i komentarz R. Przybylski, Warszawa 2000, s. 162-185.

117. Mandelsztam N. *Wspomnienia*, wstęp J. Brodski, tłum. J. Czech, Warszawa 2015.

118. Mandelsztam N. *Wspomnienia. Druga księga*, tłum. i wstęp J. Czech, Warszawa 2016.

119. Mandelsztam O., [*Nie motylem mączystym i białym…/ Не мучнистой бабочкою белой...*], tłum. S. Barańczak [w:] tegoż, *Poezje*, wybór, red. i posł. M. Leśniewska, Kraków 1984, s. 435.

120. Mandelsztam O., *Podróż do Armenii*, tłum. R. Przybylski, Warszawa 2004.

121. Mandelsztam O., *Słowo i kultura. Szkice literackie*, tłum. R. Przybylski, Warszawa 1972.

122. Markiewicz H., *Pamflet na książkę Hermeneuty*, „Teksty Drugie" 1994, nr 3(27), s. 48-65.

123. Markowski M.P., *Cztery uwagi o eseju* [w:] *Polski esej. Studia,* red. M. Wyka, Kraków 1991, s. 171-178.

124. Markowski M.P., *Miłosz: dylemat autoprezentacji* [w:] *Polski esej. Studia,* red. M. Wyka, Kraków 1991, s. 159-170.

125. Markowski M.P., [recenzja: R. Przybylski, *Sardanapal. Opowieść o tyranii*, Warszawa 2001], „Gazeta Wyborcza" 2001, nr 161 (11.07.2001), s. 11.

126. Michalski M., *Narracyjna tożsamość w humanistycznym dyskursie naukowym – zarys problemu* [w:] *Narracja i tożsamość (II). Antropologiczne problemy literatury*, red. W. Bolecki i R. Nycz, Warszawa 2004, s. 81-93.

127. Michera W., *Ikona i zapomniane przykazanie Dekalogu*, „Konteksty" 1996, z. 3-4, s. 37-38.

128. Międzyrzecki A., *Fokion i Demostenes,* [cyt za:] R. Przybylski, *To jest klasycyzm*, wstęp: M. Janion, Warszawa 1978, s. 111.

129. Mikołejko Z., *Jezus i „czary łowca". Wiara Ryszarda Przybylskiego,* „Tygodnik Powszechny" 2008, nr 3 [online], 18 lutego 2008 [dostęp: wrzesień 2018]. Tekst dostępny w Internecie: <https://www.tygodnikpowszechny.pl/jezus-i-czarny-lowca-133327?language=pl>.

130. Miłosz C., *Historia literatury polskiej*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 2016.

131. Miłosz C., *Komentarz do „Ody do Stalina" Osipa Mandelsztama*, „NaGłos" 1996, nr 22, s. 77-83.

132. Miłosz C., *List półprywatny o poezji* [w:] tegoż, *Zaczynając od moich ulic*, Wrocław 1990, s. 84-96.

133. Milosz C., *Przedmowa* [w:] S. Weil, *Wybór pism*, tłum. i oprac. C. Miłosz, Kraków 1991, s. 5-13.

134. Miłosz C., *Strukturalista* [w:] tegoż, *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011, s. 547.

135. Miłosz C., *Szukanie ojczyzny*, Kraków 1992.

136. Miłosz C., *Wewnątrz i na zewnątrz* [w:] tegoż, *Piesek przydrożny*, Kraków 2011, s. 291.

137. Miłosz C., *Wyznania tłumacza* [w:] S. Weil, *Wybór pism*, tłum. i oprac. C. Miłosz, Kraków 1991, s. 14-26.

138. Musiał Ł., *Chłód świadomości albo Monsieur Teste o cierpieniu*, „Teksty Drugie" 2008, nr 6, s. 127-144.

139. Myszor W., *Kurt Rudolph jako badacz gnozy i gnostycyzmu* [w:] K. Rudolph, *Gnoza*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2003, s. 9-12.

140. Nasiłowska A., *Arkadia istnieje*, „Nowe Książki" 2001, nr 4 s. 9.

141. Nasiłowska A., *Przyjemności filologa*, "Teksty Drugie" 1994, nr 3, s. 1-4.

142. Nycz R., *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Wrocław 1997.

143. *Od redaktorów* [w:] *Osoba w literaturze i komunikacji literackiej*, red. E. Balcerzan i W. Bolecki, Warszawa 2000, s. 5-6.

144. Orski M., *Ryszard Przybylski (1928-2016). Mędrzec, który kochał truskawki*, „Gazeta Wyborcza" [online], 27 sierpnia 2016 [dostęp: październik 2017]. Tekst dostępny w Internecie: <http://wyborcza.pl/magazyn/1,124059,20603150,ryszard-przybylski-1928-2016-medrzec-ktory-kochal-truskawki.html>.

145. Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993.

146. Pawelec D., *Mandelsztam Stanisława Barańczaka* [w:] *Obraz Rosji w literaturze polskiej XX wieku*, red. A. Jarzyna, Z. Kopeć i M. Jaworski, Poznań 2014, s. 127-139.

147. Piotrowski P., *Metafizyka obrazu. O teorii sztuki i postawie artystycznej Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Poznań 1985.

148. Piotrowski P., *Znaczenia modernizmu*, Poznań 1999.

149. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań 2000.

150. Pleśniewicz A., *Paweł Valéry*, „Teksty Drugie" 2005, nr 3, s. 219-236.

151. Podgórzec Z., *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim. Wokół ikony – Mój Chrystus – Mój Judasz*, Kraków 2010.

152. *Pokój i socjalizm, czyli wygnanie i przemoc. Rozmowa z Marią Janion (19 września 1981)* [w:] J. Trznadel, *Hańba domowa*, Warszawa 1997, s. 77-101.

153. Prokopiuk J., *Gnoza, gnostycyzm i manicheizm. Apologia pro domo sua*, „Literatura na Świecie" 1987, nr 12 (197), s. 3-11.

154. Quispel G., *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988.

155. Ricœur P., *Struktura a hermeneutyka*, tłum. K. Tarnowski [w:] *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 147-182.

156. Rorty R., *Etyka zasad i etyka wrażliwości*, tłum. D. Arbiszewska, „Teksty Drugie" 2002, nr 1-2, s. 51-63.

157. Różewicz, *tempus fugit (opowieść)* [w:] tegoż, *Wyjście*, Wrocław 2004, s. 65-76.

158. Rymkiewicz J. M., *Czym jest klasycyzm. Manifesty poetyckie*. Warszawa 1967.

159. Saganiak M., *Strukturalizm. Pytania otwarte*, Warszawa 2016.

160. Sendyka R., *Nowoczesny esej. Studium historycznej świadomości gatunku*, Kraków 2006.

161. Sławiński J., *Analiza, interpretacja i wartościowanie dzieła literackiego* [w:] *Problemy metodologiczne współczesnego literaturoznawstwa*, red. H. Markiewicz i J. Sławiński, Kraków 1976, s. 100-127.

162. Sławiński J., *Zwłoki metodologiczne*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja" 1978, nr 5 (41), s. 1-9.

163. Sokołowski M., *IBL – La fabbrica illuminata* [w:] *IBL w PRL: I. Studia i wspomnienia*, red. E. Kiślak, Warszawa 2016, s. 5-16.

164. Stankowska A., *Czesław Miłosz i Osip Mandelsztam o słowie i kulturze. Spotkania oraz rozejścia* [w:] tejże, *„żeby nie widzieć oczu zapatrzonych w nic". O twórczości Czesława Miłosza*, Poznań 2013, s. 234-258.

165. Stankowska A., *Kształt wyobraźni. Z dziejów sporu o „wizję" i „równanie"*, Kraków 1998.

166. Stankowska A. *„Wizja przeciw równaniu". Wokół popaździernikowego sporu o wyobraźnię twórczą*, Poznań, 2013.

167. Sucharski T., *Polskie poszukiwania "innej" Rosji : o nurcie rosyjskim w literaturze Drugiej Emigracji*, Gdańsk 2008.

168. Sulikowski A., *Tradycja personalistyczna we współczesnej eseistyce polskiej* [w:] *Polski esej. Studia*, red. M. Wyka, Kraków 1991, s. 19-34.

169. Szwedowska J., *Opowieści po zmroku. Wspominamy prof. Ryszarda Przybylskiego* [audycja radiowa z udziałem prof. Włodzimierza Boleckiego i Mariusza Orskiego], Warszawa, Polskie Radio Program II [data emisji: 8 maja 2017]. Zapis audycji dostępny w Internecie: <https://www.polskieradio.pl/8/2384/Artykul/1762282,Wspominamy-prof-Ryszarda-Przybylskiego> [dostęp: luty 2018].

170. Szwedowska J., *Przeklęte problemy Dostojewskiego* [audycja radiowa z udziałem prof. Adama Pomorskiego], Warszawa, Polskie Radio Program II [data emisji: 30 października 2010].

<https://www.polskieradio.pl/8/22/Artykul/256829,Rosyjscy-klasycy> [dostęp: luty 2018].

171. Śliwiński P., *Esej – forma wolności*, „Polonistyka" 1994, nr 2, s. 70-77.

172. Śliwiński P., *Modernizm i hermeneutyka upadku*, [w:] *Klasycyzm. Estetyka – doktryna literacka – antropologia*, red. K. Meller, Warszawa 2009, s. 445-455.

173. Śpiewak P., *Opowieść mizantropijna*, „Res Publica Nowa" 2001, nr , s. 68-70.

174. *Tadeusz Różewicz, Zofia i Jerzy Nowosielscy. Korespondencja*, wstęp i oprac. K. Czerni, Kraków 2009.

175. Tofiluk J., *Koncepcja apokatastazy ks. Sergiusza Bułgakowa* [dostęp: styczeń 2014]. Tekst dostępny w Internecie: <http://www.wygoda.cerkiew.pl/Pliki/koncepcja_apokatastazy_u_bulgakowa.pdf>.

176. Tokarski J., *Ryszard Przybylski (1928-2016),* „Kultura Liberalna" 2016, nr 2 [online], 20 maja 2016 [dostęp: wrzesień 2018]. Tekst dostępny w Internecie: <https://kulturaliberalna.pl/2016/05/20/ryszard-przybylski-wspomnienie-jan-tokarski/>.

177. Ulicka D., *Ja czytam moje czytanie* [w:] *Narracja i tożsamość (II). Antropologiczne problemy literatury,* red. W. Bolecki i R. Nycz, Warszawa 2004, s. 152-179.

178. Ulicka D., *Czy możliwa jest inna historia teorii (literatury)?* [w:] tejże, *Literaturoznawcze dyskursy możliwe. Studia z dziejów nowoczesnej teorii literatury w Europie Środkowo-Wschodniej*, Kraków 2007, s. 7-35.

179. Uspienski L., *Teologia ikony*, Poznań 1993.

180. Ward J., *Eliot w pisarstwie krytycznoliterackim Ryszarda Przybylskiego* [w:] tejże, *T. S. Eliot w oczach trzech polskich pisarzy*, Kraków 2001, s. 70-103.

181. Weil S., *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986.

182. Weil S., *Wybór pism*, tłum. i oprac. C. Miłosz, Kraków 1991.

183. Woźniak-Łabieniec M., *Lekcja Barańczaka. „Nieufni i zadufani" po latach*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica" 2010, nr 13. Tekst dostępny w Internecie: <http://dspace.uni.lodz.pl:8080/xmlui/bitstream/handle/11089/2550/Marzena%20Wo%C5%BAniak-%C5%81abieniec.pdf?sequence=1> [dostęp: wrzesień 2018].

184. Wyka M., *Na pożegnanie ohydnego stulecia*, „Nowe Książki" 2001, nr 4, s. 9-10.

185. Wyka M., *Uwagi o polskim eseju* [w:] *Polski esej. Studia*, red. M. Wyka, Kraków 1991, s. 7-17.

186. Zieliński T., *Hellenizm a judaizm*, t. I-II, Warszawa – Kraków 1927.